مباحث

کتاب الایمان

تسہیل و توضیح مقدمہ صحیح مسلم

تالیف

مفسر قرآن حضرت مولانا صوفی عبدالحمید خان سواتی

بانی

مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ

ناشر

ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم

فاروق گنج گوجرانوالہ

مباحث

کتاب الایمان

مع

تسہیل و توضیح مقدمہ صحیح مسلم

از

مفسرِ قرآن حضرت مولانا
صوفی عبدالحمید سواتی

ناشر
ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ

طبع چہارم

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

نام کتاب ——— مباحث کتاب الایمان مع تسہیل و توضیح مقدمہ صحیح مسلم

مصنف ——— حضرۃ مولانا صوفی عبدالحمید خان صاحب سواتی مدظلہ

ناشر ——— ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ

کتابت ——— محمد امان اللہ قادری

مطبع ——— حسن پرنٹرز، لاہور

قیمت ——— تیس روپے (۳۰/-)

تعداد ——— پانچ سو (۵۰۰)

تاریخ طبع اوّل ——— ربیع الاول ۱۴۰۷ھ بمطابق نومبر ۱۹۸۶ء

〃 〃 دوم ——— 〃 〃 ۱۴۱۵ھ 〃 اگست ۱۹۹۴ء

〃 〃 سوم ——— ربیع الثانی ۱۴۲۰ھ 〃 〃 ۱۹۹۹ء

〃 〃 چہارم ——— صفر المظفر ۱۴۲۳ھ 〃 اپریل ۲۰۰۲ء

ملنے کے پتے

۱۔ ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ

۲۔ مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور

۳۔ مکتبہ قاسمیہ الفضل مارکیٹ اردو بازار لاہور

۴۔ مکتبہ علمیہ نزد جامعہ بنوریہ سائٹ ۱۶ کراچی

۵۔ کتب خانہ مجیدیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

۶۔ کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی

۷۔ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ

۸۔ اسلامیہ کتب خانہ اڈا گامی ایبٹ آباد

فہرست کتاب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین۔ والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا ومولانا
محمد وعلیٰ آلہ واصحابہ، واھل بیتہ وازواجہ امہات المؤمنین

امابعد: اس احقر عبدالحمید سواتی پر اللہ تعالیٰ کے بے حد وبے شمار احسانات میں سے ایک
عظیم احسان وبے انتہا مہربانی، فضل عظیم اور نعمت عظمیٰ یہ ہے کہ گذشتہ بیس سال سے زیادہ عرصہ
سے اس احقر کو صحیح مسلم کی تعلیم وتدریس کا موقعہ عنایت فرمایا۔ اگرچہ یہ حقیر اس نعمت عظمیٰ کا اہل نہ پہلے
تھا اور نہ اب ہے۔ لیکن اس مالک نے اپنی خاص عنایت سے یہ احسان فرمایا

وذالک من فضل اللہ علینا وعلی الناس ولکن اکثر الناس لا یشکرون۔

ورنہ اپنا حال تو بقول شخصے یہ ہے ؎

عمر در تحصیل دانش رفت و نادانم ہنوز ـ کاروان بگذشت ومن در فکر سامانم ہنوز

کتب احادیث میں کتاب الایمان کے کچھ مفید مباحث ایسے ہیں جن کو اساتذہ
کرام ہمیشہ زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ اور تفصیل کے ساتھ طلباء کو سمجھاتے ہیں وہ مباحث
طالبان علوم حدیث کے لیے مبادی کے طور پر اور متعلقہ مسائل میں بالخصوص زیادہ مفید وکارآمد ہوتے ہیں۔
بعض باتیں اساتذہ کرام کی تقاریر سے اخذ کی ہیں خصوصاً اپنے صحیح مسلم کے شیخ، شیخ المعقول والمنقول
حضرت مولانا محمد ابراہیم بلیاوی رح سابق صدر المدرسین دار العلوم دیوبند کی بہت سی باتیں جو اثنائے درس
انہوں نے فرمائی تھیں، نقل کی ہیں اور کچھ دیگر شیوخ کرام کے افادات سے، اور بعض باتیں اپنے
ذوق وفہم کے مطابق بھی درج کر دی ہیں۔ جو علم حدیث کے مبتدیین کے لیے انشاء اللہ مفید
ہوں گی، اور اس کے ساتھ صحیح مسلم کا مقدمہ جس کی بعض عبارات معقد ہیں اور بعض ائمہ کرام کے
اقوال جو توضیح وتسہیل کے قابل ہیں ان کی نہایت سہل اور مختصر عبارت میں توضیح کر دی ہے تاکہ
مطلب سمجھ میں آجائے۔ اور بعض ضروری مسائل کی وضاحت بھی کر دی ہے، اگر اس سے بعض
حضرات کو کچھ فائدہ حاصل ہو جائے تو یہ احقر خیال کرے گا کہ اس کی کاوش رائیگاں نہیں ہوئی

واللہ الموفق والمعین۔ وصلی اللہ تعالیٰ علی صاحب القرآن والحدیث وعلی آلہ واصحابہ وبارك وسلم۔

طبقات کُتب حدیث

طبقاتِ کُتبِ حدیث کا اجمالی ذکر جس طرح امام ولی اللہؒ نے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بیان کیا ہے۔

(۱) امہات کُتبِ حدیث اور طبقہ اولیٰ میں تین کتابیں ہیں۔

(ا) الجامع الصحیح للامام البخاریؒ

(ب) الجامع الصحیح للامام مسلمؒ

(ج) مؤطا للامام مالکؒ

(۲) طبقہ ثانیہ میں :- سُنن ابی داؤدؒ، سنن نسائیؒ، الجامع للامام الترمذیؒ اور مسند احمد شامل ہیں (شرح معانی الآثار للامام الطحاویؒ بھی اسی طبقہ دوم کی کتاب ہے اگرچہ امام ولی اللہ نے اس کو طبقہ سوئم میں شمار کیا ہے) اس طبقہ کی کُتب کی احادیث کا اکثر حصہ لائق اعتماد اور قابل عمل ہے۔

(۳) طبقہ ثالثہ میں :- مسند ابو علی، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید ہنطیالی امام بیہقی کی کتابیں، امام طحاوی کی کتابیں اور طبرانی کی کتابیں شامل ہیں۔ اس طبقہ کی احادیث کا ایک معتدبہ حصہ لائق اعتماد اور قابل عمل ہے۔ اور بہت سا حصہ مناکیر وضعاف اور ناقابل عمل روایات پر مشتمل ہے۔

(۴) طبقہ رابعہ :- میں کتاب الضعفاء لابن حبان، کامل لابن عدی خطیب بغدادی کی کتابیں۔ ابو نعیم اصفہانی کی کتابیں۔ محدث جوزقانی کی کتابیں۔ ابن عساکر ابن نجار اور دیلمی کی کتابیں ہیں۔ مسند خوارزمی (مسند امام ابو حنیفہؒ) کو بھی امام ولی اللہؒ نے اسی طبقہ میں شمار کیا ہے۔ اس طبقہ کی احادیث کا زیادہ تر حصہ ناقابل اعتماد اور ناقابلِ عمل ہے اقل من القلیل حصہ ہی قابل عمل ہوگا۔

(۵) طبقہ خامسہ :- کی احادیث وہ ہیں جو اکثر فقہاء کرام، صوفیاء عظام اور مورخین کی زبانوں پر مشتہر ہوتی ہیں اور اُن کی کوئی اصل نہیں ہوتی۔

امام ولی اللہؒ نے شرح معانی الآثار للطحاویؒ کو طبقہ ثالثہ میں شمار کیا ہے۔ یہ بات قابلِ غور ہے

اس لیے کہ شہرت، سند اور اساتذۃ اور رواۃ میں اصحاب سنن کے ساتھ امام طحاویؒ کا اشتراک اور اس کتاب کا علماء اور فقہاء کے درمیان تداول اور اس کی احادیث پر عمل اور محدثین کا اس کے ساتھ کافی اعتناء۔ حتیٰ کہ بقول علامہ ذہبیؒ ابن حزمؒ نے تو اس کو طبقہ اولی کی کتب میں شمار کیا ہے اس اعتبار سے اس کو طبقہ ثالثہ میں شمار کرنا کچھ زیادتی سی معلوم ہوتی ہے۔ حق بات یہ ہے کہ اس کا شمار طبقہ دوم کی کتب میں کیا جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس میں منقطع اور مرسل روایات بھی پائی جاتی ہیں تو اس بارہ میں یہ عرض ہے کہ یہ تو سنن کی کتب اور مسند احمد میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس میں بعض مجاہیل کی روایات ہیں۔ تو یہ بات صحیحین، سنن اور مسند احمد میں بھی موجود ہے۔ اگرچہ بخاری مسلم میں ایسی روایات پر مدار استناد نہیں رکھا بلکہ صرف متابع اور شاہد کے طور پر ان کو ذکر کیا گیا ہے اور جس طرح شرح معانی الآثار میں بعض رجال متکلم فیہ ہیں اسی طرح کتب صحاح ستہ میں بھی متکلم فیہ رجال و رواۃ موجود ہیں۔ ان امور کے ہوتے ہوئے کوئی وجہ نہیں کہ شرح معانی الآثار کو طبقہ ثالثہ کی کتب میں شمار کیا جائے۔ اور بذات خود امام ابو جعفر طحاویؒ حافظ الحدیث، ثقہ متدین محدث تھے۔ ان کی ثقاہت مالکیہ، شوافع اور حنابلہ سب کے نزدیک مسلم ہے۔ اور احناف کے نزدیک تو ان کا درجہ وکیل الاحناف کا ہے۔ امام طحاویؒ بحث و نقد میں ژرف نگاہی اور عمیق فکر سے کام لیتے ہیں۔ علم و فضل کے لحاظ سے مجتہدانہ شان رکھتے ہیں۔ اور فقاہت کے اعتبار سے بہت قوی ہیں۔ متون حدیث کے نقل کرنے اور تطبیق کے علاوہ تحت الانظار جو عقلی قیاسی اور فقہی کلام امام طحاویؒ نے کیا ہے وہ علم حدیث کے تمام ذخیرہ کتب میں اپنی نظیر آپ ہے۔ اس لیے صحیح اور حق بات یہ ہے کہ شرح معانی الآثار امام طحاویؒ کی اور کتاب الآثار امام محمدؒ اور کتاب الآثار امام ابو یوسفؒ کی اور مسند دارمی۔ یہ سب طبقہ دوم کی کتب میں شمار کے لائق ہیں۔ البتہ سنن ابن ماجہ کو طبقہ سوم میں شمار کرنا چاہیئے۔ واللہ اعلم بالصواب

سند: اخبرنا بجمیع ما فی صحیح المسلم شیخنا شیخ المعقول و المنقول حضرت الاستاذ مولانا محمد ابراہیم البلیاویؒ صدر سابقا فی دار العلوم دیوبند قراءۃ علیہ وانا اسمع وھو من اجل تلامذۃ شیخ الہند مولانا محمود حسن الدیوبندیؒ۔ نیز اس احقر کو تمام علوم

حدیث اور جملہ علوم اور تمام فنون کی اجازت حاصل ہے میرے دو شیوخ کرام سے

(۱) ایک حضرت شیخ الاسلام مولانا و مرشدنا سید حسین احمد مدنیؒ صدر المدرسین سابقاً بدارالعلوم دیوبند
احقر نے حضرت شیخ مدنیؒ سے صحیح بخاری شریف جلد اول کتاب الصلوٰۃ تک اور (جلد ثانی) کتاب التفسیر
تک پڑھی ہے۔ نیز جامع ترمذی کتاب الصلوٰۃ بحث رفع الیدین فی الصلوٰۃ تک بھی پڑھی ہے نیز حضرت شیخ مدنیؒ
نے اس احقر کو دلائل الخیرات اور حصن حصین کی بھی خصوصی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ والحمد للہ علی ذالک۔

(۲) دوسرے احقر کے شیخ جن سے احقر نے قرآن کریم کا ترجمہ اور تفسیر کا کچھ حصہ پڑھا ہے
وہ امام اہل السنۃ حضرت مولانا عبدالشکور فاروقی مجددی لکھنویؒ ہیں۔ جنہوں نے احقر کو تمام علوم و فنون
کی اجازت عطا فرمائی ہے بمع افتاء کے (فتویٰ نویسی کی بھی اجازت عطا فرمائی ہے) اور حضرت مولانا
عبدالشکور صاحب۔ حضرت مولانا عین القضاۃؒ کے اعظم تلامذہ میں سے تھے۔ اور وہ استاذ العلماء
حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلیؒ کے شاگرد تھے۔ اور وہ شیخ العلماء یعنی اپنے والد گرامی حضرت مولانا
عبدالحلیم فرنگی محلیؒ کے تلمیذ تھے۔ اور ان کا سلسلہ تلمذ علماء فرنگی محلی اور مولانا نظام الدین فرنگی محلی صاحب
درس نظامی کے واسطہ سے محقق دوانیؒ تک اور حافظ ابن حجرؒ اور بدر الدین عینیؒ کے واسطہ سے
مصنفین صحاح ستہ تک پہنچتا ہے۔ نیز حضرت مولانا عبدالشکور لکھنویؒ کو حضرت مولانا خلیل احمد
سہارنپوریؒ سے بھی اجازت حاصل ہے اور ان کو حضرت گنگوہیؒ سے اور حضرت شیخ الاسلام
مدنیؒ کو شیخ الہندؒ سے اور ان کو حضرت گنگوہیؒ اور حضرت نانوتویؒ سے ان دونوں کو حضرت
مولانا شاہ عبدالغنی مجددی دہلویؒ سے اور ان کو حضرت مولانا شاہ محمد اسحاقؒ سے اور ان کو حضرت
مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ سے اور ان کو اپنے والد گرامی حضرت امام ولی اللہؒ سے۔ نیز
حضرت مولانا مدنیؒ کو حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ سے بھی اجازت حاصل ہے۔ نیز شیخ الاسلام
حضرت مدنیؒ کو شیوخ عرب مثل شیخ عبدالجلیل برادہ مدنیؒ وغیرہم سے بھی اجازت حاصل ہے
نیز مولانا نانوتویؒ اور مولانا گنگوہیؒ کو حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری محشی بخاری سے بھی اجازت
حاصل ہے اور ان کو شاہ اسحاق سے الخ

نیز حضرت مولانا شیخ الہندؒ کو حضرت مولانا قاری عبدالرحمٰن پانی پتیؒ سے اور براہ راست مولانا
شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے بھی اجازت حاصل ہے اور ان کو شاہ محمد اسحاق سے، اور حضرت امام ولی اللہ دہلویؒ

کی اسانید ان کی کتاب الارشاد الی مہمات الاسناد میں، اور رسالہ سل الفقہاء میں مکمل طور پر درج ہیں ۔ نیز شیخ محسن پٹنیؒ کی کتاب الیانع الجنی فی اسانید شیخ عبد الغنی میں تمام اسانید مذکور ہیں ۔ اور زیادہ تفصیلات سلسلہ اسناد کی امام السیاسۃ حضرت مولانا عبید اللہ سندھیؒ کی کتاب التمہید لائمۃ التجدید میں مذکور ہیں ۔ وھو کتاب جلیل لا کتاب فوقہ فی بیان الاسانید والروابط ۔ احقر کی بقیہ کتب احادیث کا سلسلہ تلمذ و سند اس طرح ہے ۔

(۱) بخاری شریف جلد اوّل کتاب الصلوٰۃ سے آخر تک

(۲) بخاری شریف جلد ثانی کتاب التفسیر سے آخر تک

(۳) جامع ترمذی کتاب الصلوٰۃ باب رفع الیدین سے آخر تک

(۴) شمائل ترمذی

(۵) ابوداؤد مکمل

یہ تمام کتب شیخ الفقہ والادب حضرت مولانا اعزاز علیؒ سے پڑھی ہیں اور وہ حضرت شیخ الہندؒ کے تلمیذ تھے ۔ (۱) سنن نسائی ۔ حضرت مولانا سید عبد الحق نافع گل کاکاخیلؒ سے پڑھی تھی اور وہ حضرت شیخ الہندؒ اور انور شاہ کشمیریؒ کے تلمیذ تھے ۔ (۲) شرح معانی الآثار للامام الطحاوی ۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ سے پڑھی تھی اور وہ مولانا انور شاہ کشمیریؒ اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کے تلمیذ تھے ۔

(۱) مؤطا امام مالک حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ سے پڑھی تھی ۔ اور وہ تلمیذ تھے مولانا انور شاہ کشمیریؒ، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ، حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ، مولانا شبیر احمد عثمانیؒ اور حضرت مولانا رسول خان صاحبؒ کے ۔ (۱) موطا امام محمد حضرت مولانا علامہ ظہور احمد دیوبندیؒ سے پڑھی تھی اور وہ مولانا انور شاہؒ کے تلمیذ تھے ۔

(۱) سنن ابن ماجہ، یہ کتاب احقر نے دو اساتذہ سے پڑھی ہے ۔ ایک حضرت مولانا مفتی ریاض الدینؒ اور وہ تلمیذ تھے مولانا شیخ الہندؒ کے ۔ اور کچھ حصہ ابن ماجہ کا حضرت مولانا ابو الوفا شاہجہان پوریؒ سے پڑھا ہے اور وہ تلمیذ تھے حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ اور حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ کے

(۱) مشکوٰۃ المصابیح ۔ حضرت مولانا عبد القدیر محدث کیمبلپوری سے پڑھی اور وہ تلمیذ ہیں حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ اور حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ اور حضرت مولانا رسول خان صاحبؒ، اور مولانا غلام رسول المعروف بہ بابا انہی والہؒ ۔

امام مسلم اور صحیح مسلم

امام مسلم کا نام مسلم بن الحجاج القشیری النیشاپوری ہے کنیت ابوالحسین ہے۔ لقب عساکر الدین اور جد مسلم کا نام درودین کرشاد ہے۔ قشیر عربوں کا مشہور قبیلہ ہے۔ نیشاپور صوبہ خراسان کا مشہور شہر ہے جو کسی زمانہ میں مرکز علم وتہذیب تھا۔ امام مسلم کی ولادت اسی شہر میں ہوئی اور وفات بھی اسی شہر میں ہوئی۔ امام ابوزرعہ رازی اور امام ابوحاتم رازی جو نقد وجرح کے بڑے ماہر امام ہوئے ہیں۔ ان دونوں نے امام مسلم کی جلالت شان اور امامت کی گواہی دی ہے۔ اور خود امام ابوحاتم امام ابوبکر بن خزیمہ اور امام ترمذی نے ـــــــ امام مسلم سے روایت کی ہے۔

محدث ابوعلی نیشاپوری نے امام مسلم کی صحیح کو تمام تصانیف پر ترجیح دی ہے۔ اور یہ کہا ہے۔ "ماتحت ادیم السماء اصح من کتاب مسلم" لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری کی صحیح، امام مسلم کی صحیح سے باعتبار صحت کے فائق ہے۔ اگرچہ یہ فرق بھی صرف انیس[۱۹] بیس[۲۰] کا فرق ہے۔ اور ابواب وتراجم استنباط واستخراج مسائل کی طرف اشارات، فقہی مسائل اور تعلیقات وغیرہ کے اعتبار سے صحیح بخاری کو ترجیح حاصل ہے۔ البتہ صحیح مسلم کو بعض وجوہات کی بنا پر صحیح بخاری پر فوقیت حاصل ہے۔ ایک تو ترتیب وتسہیل کے اعتبار سے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ امام بخاری کو اہل شام کے بارہ میں غلطی واقع ہوئی ہے کیونکہ کسی وقت امام بخاری بعض روات کو نام سے ذکر کرتے ہیں اور کسی وقت کنیت سے ذکر کرتے ہیں اور ان کو دو آدمی خیال کرتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن امام مسلم کو اہل شام کے بارہ میں ایسی غلطی نہیں ہوئی اس لیے کہ امام مسلم براہ راست ان سے روایت نقل کرتے ہیں اور امام بخاری نے مناولہ کے طریق پر ان سے روایت کی ہے بالمشافہ روایت نہیں کی۔ اس لیے غلطی واقع ہوجاتی ہے۔

نیز امام مسلم نے اس کتاب میں بہت سی عجیب وغریب باتیں سند کے لحاظ سے اور متون کو جمع کرنے کے اعتبار سے ودیعت کی ہیں اور بڑے احتیاط سے کام لیا ہے اسی لیے بعض ائمہ حدیث نے اس کتاب کو ترجیح دی ہے۔ حافظ عبدالرحمن بن علی الربیع یمنی شافعی کہتے ہیں ؎

تنازع قوم فی البخاری ومسلم
لدی وقالوا ای ذین نقدم
فقلت لقد فاق البخاری صحۃ
کما فاق فی حسن الصناعۃ مسلم

واللہ اعلم

مؤرخین ومحدثین بیان کرتے ہیں کہ امام مسلم نے مدۃ العمر کبھی کسی کی غیبت نہیں کی۔ اور نہ ہی کسی کو گالی دی ہے۔ امام مسلمؒ پر اعتراض بھی کیا گیا ہے کہ انہوں نے کچھ ضعفاء کی جماعت سے اور متوسط طبقہ کے رواۃ سے بھی روایتیں نقل کی ہیں حالانکہ یہ روایت صحیح کی شرط کے مطابق نہیں۔
اس اعتراض کا جواب کئی طرح دیا گیا ہے۔

(۱) ایک جواب یہ ہے کہ ایسے رواۃ امام مسلم کے نزدیک ثقہ ہیں۔ دوسروں کے نزدیک چاہے وہ ضعیف ہوں۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ ایسی روایات صرف متابعات وشواہد کے طور پر نقل کی گئی ہیں مدار استدلال ایسی روایات پر نہیں ہے۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ ان رواۃ پر ضعف بعد میں طاری ہوا ہے۔ جب کہ امام مسلم نے ان سے روایات اخذ کی تھیں اس وقت ان میں ضعف نہیں تھا۔

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ضعیف راوی کی روایت باعتبار سند کے عالی ہو اور ثقات جو نازل ہیں ان کی روایت ترک کر دی گئی ہے کیونکہ محدثین اس کو جانتے ہیں ان کی معرفت پر اعتماد کرتے ہوئے عالی سند کو حاصل کیا گیا ہے۔

تعداد روایات صحیح مسلم :- احمد بن سلمہؒ (جو امام مسلم کے تلمیذ ہیں) کہتے ہیں کہ میں بھی امام مسلم کے ساتھ رہا جب وہ اس صحیح مسلم کو جمع کر رہے تھے۔ اور اس کے جمع کرنے میں پندرہ سال صرف ہوئے اور یہ بارہ (۱۲۰۰۰) ہزار احادیث پر مشتمل ہے۔ وقال ابوحفص المیانجی انما ثمانیۃ آلاف (مقدمہ فتح الملہم) لیکن دیگر محدثین کرام ذکر کرتے ہیں کہ صحیح مسلم میں چار ہزار احادیث غیر مکررہ ہیں اور سات ہزار دو صد چھتر احادیث مکررہ ہیں (مقدمہ شرح مسلم نوویؒ) واللہ اعلم

صحیح مسلم کی اہمیت: مکی بن عبدانؒ جو نیشاپور کے حفاظ حدیث میں سے تھے ان کا بیان ہے کہ میں نے امام مسلم سے سنا ہے کہ وہ کہتے تھے "لو ان اھل الحدیث یکتبون ماتئتے سنۃ الحدیث فمدارھم علی ھذا المسند یعنی صحیحہ" اور انہی عبدانؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ میں نے امام مسلم سے یہ بھی سنا ہے وہ کہتے تھے کہ میں نے یہ کتاب (الصحیح الجامع) ابوزرعہ رازیؒ کے سامنے پیش کی تھی، جس حدیث کے بارہ میں انہوں نے کہا کہ یہ صحیح ہے اس کو میں نے اس میں درج کر دیا، اور جس حدیث کی طرف انہوں نے اشارہ کیا کہ اس میں کوئی علت ہے۔ اس کو میں نے ترک کر دیا۔ اور ابوبکر خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ امام مسلمؒ نے کہا ہے کہ میں نے اپنی اس کتاب کو تین لاکھ احادیث مسموعہ سے منتخب کر کے تصنیف کیا ہے نیز امام حاکمؒ نے کہا ہے کہ چار سو چونتیس ۴۳۴ راوی ایسے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اُن سے روایت بیان کی ہے اور امام مسلم نے ان سے احادیث کی تخریج نہیں کی۔ اور چھ صد پچیس ۶۲۵ راوی ایسے ہیں جن سے امام بخاریؒ نے روایت نقل نہیں کی اور امام مسلمؒ نے ان سے روایت نقل کی ہے۔ باقی رواۃ دونوں کے مشترک ہیں۔

صحیح مسلم کی نقل و اشاعت: امام مسلم سے اس کتاب کو نقل کرنے والے اور اس کی آگے اشاعت کرنے والے بزرگ ابواسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیان الفقیہ الحنفی الزاہد المجتہد العابد النیشاپوریؒ ہیں امام حاکم ابوعبداللہؒ نے محمد بن یزیدؒ سے نقل کیا ہے کہ ابراہیم بن محمد بن سفیانؒ مستجاب الدعوات بزرگ تھے اور اسی طرح امام حاکمؒ نے کہا ہے کہ میں نے ابوعمرو بن نجیدؒ سے سنا ہے وہ کہتے تھے کہ ابراہیم بن محمدؒ صالحین میں سے تھے۔ اور امام حاکمؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ عباد مجتہدین میں سے تھے اور ہمیشہ امام مسلمؒ کے ساتھ رہتے تھے۔ اور یہ حضرت امام ایوب بن الحسن الزاہدؒ صاحب الرائے یعنی فقیہ حنفی کے اصحاب میں سے تھے۔ جو امام محمد کے شاگرد تھے۔ اور حضرت ابراہیم بن محمدؒ نے حجاز، نیشاپور، رَی اور عراق میں مختلف شیوخ سے حدیث سنی تھی۔ اور امام ابراہیم بن محمدؒ نے کہا ہے کہ امام مسلمؒ اس کتاب کی قرأۃ سے رمضان ۲۵۷ھ میں فارغ ہوئے۔ اور حاکمؒ نے کہا ہے کہ ابراہیم بن محمدؒ ماہ رجب ۳۰۸ھ میں فوت ہوئے ہیں۔

امام مسلم کی تصنیفات: محدثین نے بیان کیا ہے کہ امام مسلم کی بہت سی تصنیفات ہیں۔

(۱) سب سے بلند مرتبہ امام مسلم کی تصنیفات میں سے یہ الجامع الصحیح ہے اور امام حاکمؒ نے امام مسلمؒ کی دیگر کتب کا ذکر کیا ہے جو درج ذیل ہیں۔

(۲) المسند الکبیر علی الرجال، حاکمؒ کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ شاید یہ کتاب امام مسلم سے کسی نے نہ سُنی ہو۔
(۳) کتاب الجامع علی الابواب، امام حاکمؒ کہتے ہیں کہ میں نے اس کتاب کے بعض حصے دیکھے ہیں۔
(۴) کتاب الاسماء والکنیٰ۔
(۵) کتاب التمییز۔
(۶) کتاب العلل
(۷) کتاب الوحدان۔ (یہ تقریباً چالیس ۴۰ صفحات کا رسالہ ہے۔ اور یہ مطبع شمسی آرہ، ہندوستان ۱۳۲۳ھ میں دوسرے رسائل کے ساتھ طبع ہوا تھا۔ احقر عبدالحمید سواتی نے اُس کا مطالعہ کیا ہے لیکن یہ کتاب، المنفردات والوحدان کے نام سے مطبوعہ ہوئی ہے۔
(۸) کتاب الافراد،
(۹) کتاب الاقران،
(۱۰) کتاب سوالات احمد بن حنبلؒ
(۱۱) کتاب حدیث عمرو بن شعیب
(۱۲) کتاب الانتفاع باُہب السباع
(۱۳) کتاب مشائخ مالکؒ۔
(۱۴) کتاب مشائخ ثوریؒ
(۱۵) کتاب مشائخ شعبہؒ
(۱۶) کتاب من لیس لہ الا راو واحد
(۱۷) کتاب المخضرمین
(۱۸) کتاب اولاد الصحابہؓ
(۱۹) کتاب اوہام المحدثین
(۲۰) کتاب الطبقات
(۲۱) کتاب افراد الشامیین
(۲۲) کتاب رواۃ الاعتبار

وفات :- امام مسلم کے سن ولادت میں اختلاف ہے ۲۰۲ھ یا ۲۰۴ھ یا ۲۰۶ھ میں ان کی ولادت ہوئی ہے لیکن سن وفات میں کوئی اختلاف نہیں۔ امام مسلم کی وفات ماہ رجب ۲۶۱ھ میں واقع ہوئی ہے (۸۲۰-۸۷۵ع)

اور سبب موت کا بھی عجیب و غریب واقعہ ذکر کیا گیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک مجلس میں مذاکرہ حدیث ہو رہا تھا۔ امام مسلم سے ایک حدیث لوگوں نے دریافت کی اس وقت وہ حدیث ان کو معلوم نہ ہو سکی۔ جب گھر واپس لوٹ کر آئے اور اپنی کتابوں اور مسودات میں اس حدیث کی تلاش شروع کی۔ اتفاق سے ان کے پاس کھجوروں کا ٹوکرا لاکر رکھ دیا گیا۔ اور وہ اس میں سے ایک ایک دانہ اٹھا کر کھاتے رہے۔ اور کاغذات کو دیکھتے رہے۔ غیر شعوری طور پر وہ ساری کھجوریں کھا ڈالیں۔ اور وہ حدیث بھی مل گئی۔ لیکن اس بسیار خوری کے نتیجہ میں بدہضمی ہو کر موت واقع ہو گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ یہ مباحث اکثر مقدمہ نووی، مقدمہ فتح الملہم اور بستان المحدثین سے ماخوذ ہیں، واللہ اعلم

مقدمہ صحیح مسلم

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ الحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ علی محمد خاتم النبیین وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین۔ اما بعد فانك یرحمك اللہ الخ لفظ اللہ علم ہے، اور واضع اس کا خود اللہ تعالیٰ ہے۔ چنانچہ اسئلك باسمك الذی سمیت به نفسك الخ۔ اس کی صریح دلیل ہے۔ لہٰذا علم مرتجل وغیرہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

نبی اور رسول :- رسول ایک لحاظ سے عام ہے۔ اور نبی خاص ہے۔ کیونکہ رسول انسان بھی ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ ملائکہ بھی۔ اَللّٰہُ یَصْطَفِیْ مِنَ الْمَلٰٓئِکَۃِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ۔ الآیۃ سے ظاہر ہے اور نبی صرف انسان ہوتے ہیں چنانچہ نبی کی تعریف اس طرح کرتے ہیں۔

"ھو انسان بعثه اللہ لتبلیغ ما اوحاہ اللہ الیه" (محقق دوانی)

اور ایک لحاظ سے نبی عام ہے کیونکہ ہر صاحب وحی تشریعی کو نبی کہا جاتا ہے۔ جب کہ رسول کے لیے صاحب کتاب، یا صحیفہ ہونا یا مستقل شریعت کا آپ کو ملنا ضروری ہے۔ رسول میں دونوں باتیں جمع ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہ صاحب وحی بھی ہوتا ہے اور صاحب شریعت مستقلہ بھی۔

صلوٰۃ و سلام :۔ امام مسلم نے جو صرف صلوٰۃ پہ اکتفا کیا ہے اس پر بعض حضرات نے اعتراض کیا ہے۔ جیسا کہ امام نووی نے ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں۔ صلوٰۃ و سلام دونوں کا لانا اولیٰ و افضل تو ہے لیکن ایک پہ اکتفا کرنا بھی درست ہے اور یہ بات قابل اعتراض نہیں ہے۔ جیسا کہ حدیث میں دعاء قنوت کے ذکر میں آتا ہے " وصلی اللہ علی النبی "

فروگذاشت :۔ البتہ اس مقام میں امام مسلمؒ سے ایک لغزش ہوئی ہے کہ انہوں نے انبیاء اور رسل پہ صلوٰۃ بھیجنے کے بعد صحابہ کرامؓ اور اہل بیت عظامؓ کا ذکر نہیں کیا۔ حالانکہ تمام امت کے درمیان اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان واسطہ اصحابؓ رسول اور اہل بیتؓ ہیں۔ لہٰذا ایسے اہم مواقع میں ان پہ بالتبع سلام و ترضی ضروری ہوگی۔ تاکہ اہل بدعت کا بھی رد ہو جائے۔

بتوفیق ۔ کا تعلق ذکرت کے ساتھ ہے جو مؤخر ہے۔ کیونکہ اگر اس کا تعلق یرحمک کے ساتھ ہوتا تو سیاق عبارت بتوفیقہ ہوتا۔ اور اس کے علاوہ رحم کو مطلق رکھنا زیادہ بہتر و اولیٰ ہے۔ بہ نسبت مقید کرنے کے۔

ہممت :۔ تم نے ارادہ کیا۔ فحص کرید کرنا، تلاش کرنا۔ تعرف پہچاننا اور معلوم کرنا۔ جملہ یا اکثر احادیث جو متداول اسانید کے ساتھ منقول ہیں یعنی صحیح احادیث کو معلوم کرنے کا ارادہ تم نے کیا۔ وہ احادیث ایسی ہیں جو دین کے سنن و احکام ثواب و عقاب، ترغیب و ترہیب اور ان کے علاوہ دیگر انواع و اصناف کے متعلق بھی منقول ہیں۔

خبر و حدیث کا ایک ہی معنی ہے۔ سنت دستور اور راستہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں " الطریقۃ المسلوکۃ التی واظب علیھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ "

سند کا معنی سہارا ہوتا ہے۔ اور اصطلاح میں حکایۃ طریق المتن یا مجموعہ رجال الحدیث ہے۔

متن :۔ وہ الفاظ ہیں یا حقائق جو اصل مقصود ہوتے ہیں۔ دین کا معنی انصاف، جزاء

اطاعت، بدلہ اور ملت ہوتا ہے اور اصطلاح میں دین کہتے ہیں "وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارھم المحمود الی الرضی المرضی والخیر بالذات"
(عبدالعزیز بخاری فی شرح کشف الاسرار)

احکام: حکم کی جمع ہے اور حکم استحکام کے مادہ سے ہے جس کا معنی پختگی ہوتا ہے۔
سہ احکمت تُجھا یَدا داؤد۔ منطق کی اصطلاح میں حکم کہتے ہیں "اسناد امر الی اخر ایجابا او سلبا" اور اصول فقہ کی اصطلاح میں حکم "خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر" کو کہتے ہیں۔

صنوف الاشیاء: کہہ کر امام مسلمؒ نے یہ بات بھی اشارۃً بتلادی ہے کہ صحیح مسلم جوامعات میں سے ہے نہ کہ سنن میں کیونکہ سنن میں صرف احکام ہی مذکور ہوتے ہیں۔ اور جوامع میں ہشتگانہ علوم ہوتے ہیں۔ یعنی حسب ذیل آٹھ قسم کے مضامین وعلوم جن کتب میں مذکور ہوتے ہیں۔ سیر آداب، تفسیر، عقائد، فتن، احکام، اشراط اور مناقب، وہ جوامع کہلاتی ہیں۔ امام مسلمؒ اپنے تلمیذ سے خطاب کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ تم نے مطالبہ کیا کہ میں ایسی صحیح اخبار واحادیث کو ملخص کرکے ایک ایسی کتاب میں تالیف کروں جس میں تکرار کثیر نہ ہو۔ کیونکہ تکرار کثیر تم کو تمہارے مقصود سے مشغول کر دیگا۔ تمہارا مقصد احادیث کو سمجھنا اور ان سے مسائل کا استنباط کرنا ہے اور تکرار کثیر اس سلسلہ میں مخل ہوگا۔ اور تکرار قلیل کو برداشت کیا جاسکتا ہے لہٰذا تم نے ارادہ کیا کہ ایک ایسا مجموعہ احادیث ہو جس میں تمام احادیث صحیحہ اکٹھی ہوں اور شمار کی ہوئی ہوں اور جب میں نے تمہاری اس بات پر غور و تدبر کیا تو اس کا انجام اچھا نظر آیا۔ اور فی الوقت یہ چیز مفید معلوم ہوئی۔ اور میں نے خیال کیا کہ اگر میں اس تکلیف کو برداشت کرکے ایسا مجموعہ مرتب کردوں اور اس کی تکمیل واتمام کا عزم میرے ہاتھ سے کرایا جائے تو سب سے پہلے اس کا فائدہ دوسروں کے سوا مجھے ہی پہنچے گا۔ کیونکہ "اول من سن سنۃ حسنۃ" کا مصداق ہوگا۔

یہاں عزم کا صیغہ مجہول استعمال کیا گیا ہے اور اس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ پر عزم کا اطلاق درست نہیں ہے۔ کیونکہ عزم مسبوق بالعدم ہوتا ہے۔ عزم سے پہلے چھوٹے چھوٹے کھٹکے (خواطر) اور خیالات آتے ہیں پھر وہ جمع ہوکر عقد یا عقیدہ بنتا ہے۔ پھر اس پر عزم

ہوتا ہے اور پھر عمل کا مرحلہ پیش آتا ہے۔ اس لیے اس مقام پر عزم کا اطلاق بظاہر درست معلوم نہیں ہوتا۔

جواب:۔ اس مقام پر عزم کا یہ متبادر معنی جس میں خواطر کے حصول کے بعد عقد اور پھر عزم و ارادہ ہوتا ہے۔ جو پہلے نہیں تھا مراد نہیں۔ بلکہ عزم کا اطلاق اس مقام پر مندرجہ ذیل معانی پر ہوگا۔

(۱) ای لو سھل لی سبیل العزم

(۲) یا اس کا معنی ہوگا خلق فِیَّ قدرۃ العزم

(۳) یا عزم بمعنی ارادہ ہے کیونکہ قصد، عزم، ارادہ اور نیت قریب قریب ایک ہی معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔

(۴) یا عزم لزوم کے معنی میں ہوگا اس مقام میں مراد ہے لی اُلزم عَلیَّ ذالک "جیساکہ نھینا عن اتباع الجنائز ولم یعزم علینا۔

یعنی ہم پر لازم نہیں قرار دیا گیا۔ یا قیام رمضان میں جیساکہ مذکور ہے۔ یرغب من غیر عزیمۃ۔ نیز حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے۔ ثم عزم اللہ لی ای اراده (مسلم ص ۳۰۰ ج ۱)

ایای خاصۃ:۔ اس لیے کہ اول من سن سنۃ میں موجدؒ کو ہی سب سے پہلے فائدہ پہنچتا ہے اور اس پر تمام عمل کرنے والوں کے عمل کے بدلہ میں بھی ایک اجر اس کو بھی ملتا ہے۔

لاسباب کثیرۃ:۔ کا تعلق یصیبہ کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے یا المخصھالث بلاتکرار، کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔ یا عاقبۃ محمودۃ للذی سٔالت کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔

اور اسباب سے مراد فوائد اور منافع ہیں مثلاً

(۱) سہولت استنباط

(۲) ضبط الفاظ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ مبارکہ کی حفاظت، حضور کی سنت اور شریعت کی حفاظت بھی داخل ہے۔

(۳) اور نیز التبلیغ الی من لم یدرک مسلماً۔ اور من الصدقۃ۔ ان یتعلم الرجل

فیعمل بہ ثم یعلمہ" یہ نفع عام وخاص، اس کا مختصر بیان یہ ہے کہ ضبط قلیل اور اتقان الیسر ہے بہ نسبت معالجہ کثیر کے۔

ضبط کا تعلق حفظ کے ساتھ ہوتا ہے اور اتقان کا علم کے ساتھ اور استقامت کا اخلاق واحوال کے ساتھ۔

(۱) ضابط اس شخص کو کہتے ہیں جو روایت کے سماع کے وقت سے اس کو ادا کرنے تک اچھی طرح بخوبی یاد رکھنے والا ہو اور اس کو بھلا نہ دے۔

(۲) متقن وہ ہوتا ہے جو روایت کو یاد رکھنے کے علاوہ اس روایت کا صحیح علم بھی رکھتا ہو۔ اور اس کو یقین ہو کہ اس میں مجھے کچھ خطاء، ونسیان نہیں ہوا۔ یا میں نے اس میں کچھ سمجھا نہ ہو۔ ایسا نہیں، الغرض کہ یادداشت کے علاوہ اس کو علم بھی ہو اور کسی قسم کا تردد اس روایت کے بارہ میں نہ ہو۔

(۳) اور مستقیم اس شخص کو کہتے ہیں جو عدالت۔ اتقا۔ مروت اور تدین کے ساتھ موصوف ہو ہر وقت مستقل مزاج ہو۔ مذبذب نہ ہو۔ گویا استقامت کا تعلق اخلاق واحوال کے ساتھ ہے روایات کا قلیل اور صحیح ہونا بہتر اس لیے ہے کہ زیادہ روایات کو بیان کرنا اور مکررات کو جمع کرنا ان لوگوں کے لیے کسی قدر مفید ہو سکتا ہے۔ جو علم حدیث کے سلسلہ میں بیداری اور تیقظ رکھتے ہیں اور اسباب صحت وضعف احادیث کو پہچانتے ہیں اور علل احادیث کو جانتے ہیں عوام اور کم علم لوگوں کے لیے تو قلیل کا ضبط کرنا بھی دشوار ہوتا ہے چہ جائیکہ کثیر کا

علت:۔ سبب خفی قادح فی الحدیث کو کہتے ہیں حالانکہ ظاہری حالت اس کی اچھی ہوتی ہے۔ (سبب غامض خفی قادح فی الحدیث مع ان الظاہر السلامۃ منہ) یہ سبب کبھی متن کے اندر ہوتا ہے اور کبھی سند میں اور کبھی دونوں میں ہوتا ہے۔ معانی الخاص کا مطلب ہے خاص مقصود لوگ

تخریج احادیث میں امام مسلم کے شرائط، امام مسلم کہتے ہیں

(۱) تمام احادیث کو ہم تین قسموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ یعنی صحاح، حسان اور ضعاف ہیں۔

(۲) اور رواۃ کو تین طبقات میں تقسیم کرتے ہیں (ا) الحفاظ المتقنون۔ (ب) المتوسطون فی الحفظ والاتقان (ج) الضعفاء المتروکون۔

(۳) روایات کے بیان اور تخریج میں تکرار نہیں ہوگا۔ الا یہ کہ اگر کسی حدیث میں کوئی معنی زائد ہو اور اس کو بقیہ تمام حدیث سے الگ کرنا ممکن نہ ہو تو پھر اعادہ و تکرار کریں گے۔ یا سند کا اعادہ ہو گا کسی علت کی وجہ سے۔ مثلاً حدثنا ابو بکر بن ابی شیبۃ قال نا غندر عن شعبۃ ح وقال حدثنا محمد بن مثنی وابن بشار قالا نا محمد بن جعفر نا شعبۃ (مسلم صفحہ ۲۳ ج ۱) اس میں اعادہ سند کی علت یہ ہے کہ غندر کی تدلیس کو رفع کیا ہے تحدیث کے ساتھ جو رح کئے بعد دوسری سند سے بیان کی ہے۔

(۴) سب سے پہلے ان احادیث کو بیان کریں گے جو عیوب سے پاک اور سالم ہیں اس لیے کہ ان کے رواۃ و ناقلین ضبط و اتقان اور استقامت والے ہیں اور ان کی روایات میں اختلاف شدید اور تخلیط فاحش نہیں پایا جاتا۔ جیسا کہ دوسروں کی روایات میں پایا جاتا ہے۔

(۵) جب پہلے طبقہ کی روایات کو مکمل طور پہ بیان کریں گے تو پھر دوسرے درجہ پہ ان رواۃ کی روایات و احادیث بیان کریں گے جو پہلے درجہ کی طرح حفظ و ضبط اور اتقان نہیں رکھتے اگرچہ فی الجملہ یہ رواۃ بھی ایسے ہیں جن پہ ستر صدق اور تعاطی علم مشتمل ہے۔ ستر مستور ہونے کو کہا جاتا ہے۔ کیونکہ مستور ہونے کے لحاظ سے بھی راوی تین قسم ہوتے ہیں۔

(ا) ایک راوی معلوم الحال ہوتا ہے جس کی ذات بھی معلوم ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کسی قسم کا عیب نہیں پایا جاتا۔

(ب) دوسرا وہ راوی ہوتا ہے جو معلوم الحال مستور العیب ہو جس کا حال تو معلوم ہوتا ہے، وہ مجہول الذات نہیں ہوتا لیکن عیب یا عدم عیب کے متعلق یقینی طور پہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں عیب ہے یا نہیں ممکن ہے کہ عیب ہو لیکن وہ ظاہر نہیں ہوتا اور ممکن ہے کہ عیب اس میں موجود ہی نہ ہو۔ وہ مستور العیب کہلاتا ہے۔ بہرحال ایسا راوی معتبر ہوتا ہے۔

(ج) تیسرا راوی مجہول الحال کہلاتا ہے جس کے بارے میں عدل و عیب کسی قسم کا بھی حال اس کا معلوم نہ ہو یہ مستور الحال یا مجہول الحال کہلاتا ہے ایسا راوی معتبر نہیں ہوتا۔ پھر امام مسلمؒ نے درجہ دوم کے راویوں کی مثال میں تین حضرات کا ذکر کیا ہے۔ عطاء بن سائب (یہ صاحب بڑے نیک و صالح تھے۔ ہر رات ایک قرآن ختم کرتے تھے بذاتہ یہ ثقہ تھے لیکن آخری عمر میں ان کے

حافظہ میں اختلاط واقع ہوگیا تھا جس سے ان کا پایا ثبات کمزور ہوگیا تھا) اور دوسرا راوی یزید بن ابی زیاد ہے (یہ ضعیف اور سیٔ الحفظ راوی ہے) تیسرا راوی لیث بن ابی سلیم ہے (اس راوی کا بھی آخری عمر میں حافظہ میں اختلاط اور تغیر واقعہ ہوگیا تھا) یہ روات اہل علم کے نزدیک معروف بالستر و علم ہیں لیکن ان کے ہمسر دوسرے راوی ان سے زیادہ حفظ و اتقان اور استقامت فی الروایۃ رکھتے اور محدثین کے نزدیک یہ درجہ رفیعہ اور خصلت سنیۃ ہے۔ چنانچہ جب ان تین راویوں کا موازنہ درجہ اولی کے تین راویوں کے ساتھ کیا جائے مثلاً منصور بن المعتمرؒ (یہ درجہ اول کے راوی ہیں بہت عبادت گذار اور صائم الدھر تھے۔ ساٹھ سال تک ان کا یہی معمول رہا۔ محدث عجلیؒ نے کہا ہے کہ ان میں کسی قدر تشیع تھا لیکن غالی نہیں تھے) دوسرے راوی سلیمان الاعمشؒ ہے (یہ اقرأھم احفظھم واعلمھم بالفرائض تھے۔ تقریباً ستر سال تک ان سے تکبیر تحریمہ کبھی فوت نہیں ہوئی۔ یہ بھی صغار تابعین میں سے تھے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ۔ کما قال السیوطیؒ فی حسن المحاضرۃ فی احوال المصر والقاھرۃ) حدیث کے نقل کرنے میں نہایت ہی متقن تھے تیسرا راوی اسماعیل بن ابی خالد ہے (اس نے بارہ صحابہ کرامؓ کو پایا ہے) یہ تینوں راوی حفظ اتقان اور استقامت کے اندر ایسے ہیں کہ مذکورہ پہلے تین راوی جو درجہ دوم کے ہیں۔ وہ بالکل ان سے مبائن ہیں کیونکہ محدثین کے نزدیک منصور اعمش اور اسماعیل کا حفظ اتقان درجہ شہرت تک پہنچا ہوا ہے۔ جب کہ عطاء یزید اور لیث میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ امام مسلمؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح جب تم ایک ہی شیخ کے تلامذہ کے درمیان موازنہ کروگے تو ان میں بھی اسی طرح تفاوت پاؤگے مثلاً ایک طرف ابن عون، و ایوب سختیانی کا موازنہ اگر عوف بن ابی جمیلہ اور اشعث حمرانی کے ساتھ کروگے، حالانکہ یہ دونوں بھی امام ابن سیرینؒ کے شاگرد ہیں جس طرح ابن عون اور ایوب، لیکن ان کے درمیان بہت فرق و تفاوت ہے جو کمال فضل اور صحت نقل ابن عون اور ایوب میں پائی جاتی ہے۔ عوف اور اشعث کے اندر اس درجہ کی بالکل نہیں پائی جاتی ان کے درمیان بون بعید ہے۔ گو اپنی جگہ عوف اور اشعث بھی اہل علم کے نزدیک صاحب صدق و امانت ہیں لیکن ضبط و حفظ اتقان اور استقامت کی بلند خصلت ان میں نہیں پائی جاتی

اِنَّمَا مَثَّلْنَا : اس سے امام مسلمؒ ــــــــ اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ راوت

کو ناقص کہنا اور معیوب ظاہر کرنا تو غیبت ہے اور غیبت شرع میں ممنوع ہے۔ امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ اعمال کا مدار نیت پر ہوتا ہے۔ اگر کسی کی عیب جوئی اس کو ذلیل کرنے کے لئے ہو اور اس کی شان و مرتبہ گھٹانے کے لیے ہو، اور اس کی تحقیر و تذلیل مدنظر ہو تو یہ غیبت محرمہ ہوگی جو ناجائز ہے اور اگر کسی کا عیب ظاہر کرنا حفاظت دین اور صحت حدیث کے لیے ہو، تو وہ ناجائز نہیں بلکہ موجب اجر و ثواب ہوگا۔ اور یہ واجب ہوگا۔ اور ہم نے جو اس سلسلہ میں تمثیل سے وضاحت کی ہے یہ نادانوں اور غبیوں اور کم فہم لوگوں کو سمجھانے کے لیے ہے۔ تاکہ وہ تمام لوگوں کو برابر نہ سمجھیں۔ ہر ایک کو اس کے مرتبہ پر اتاریں (وان ننزل الناس منازلھم) جو حدیث سے ثابت ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہر ایک کو اس کے مرتبہ پر اتارنا تو درست ہے لیکن علم یا علوم کے اندر مراتب کا کیا ثبوت ہے۔ امام مسلمؒ نے قرآن کریم کی آیت فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ سے اس کا ثبوت پیش کیا اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث کو اس کے تتمہ کے طور پر بیان کیا۔

(۶) اس کے بعد امام مسلمؒ نے درجہ سوئم کے رواۃ کے متعلق بیان کیا کہ ایسے راوی سب محدثین کے نزدیک یا اکثر کے نزدیک یا تو وضاع اور متہم بالکذب ہوں گے تو ایسے راویوں کی روایات ہم بالکل نہیں بیان کریں گے۔ ایسے راوی مثلاً عبد اللہ بن مسور ابی جعفر مدائنی، عمر بن خالد عبد القدوس شامی، محمد بن سعید مصلوب (جس پر زندقہ کا الزام تھا اور اس کو سولی پر لٹکا دیا گیا تھا) اور غیاث بن ابراہیم، سلیمان بن عمرو۔ ابی داؤد نخعی، اور ان جیسے راوی جو وضع احادیث اور تولید اخبار کے ساتھ متہم ہیں۔ یا پھر یہ روایات ایسے راویوں سے منقول ہوں گی جن کی احادیث منکر ہیں۔ اور منکر احادیث کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک منکر مقبول دوسری منکر مردود۔ منکر مقبول وہ حدیث ہوتی ہے جس کا راوی خود ثقہ ہوتا ہے اور ثقات کے ساتھ اکثر روایات میں شریک ہوتا ہے کسی ایک آدھ روایت میں وہ کچھ زائد بات بیان کرتا ہے جو دوسرے نہیں بیان کرتے تو ایسے ثقہ کی زیادہ معتبر ہوتی ہے اس کو شاذ اور منکر بھی کہتے ہیں۔ منکر مردود کی علامت یہ ہے کہ اس کی روایات کو اگر دوسرے اہل حفظ و رضیٰ کی روایات پر پیش کیا جائے تو اس کی روایات ان کی روایات کے بالکل خلاف ہو۔ یا بہت قلیل حصہ میں موافق ہو۔ ایسی روایات مہجور و متروک

ہوں گی۔ ان کی روایات میں منکر یا غلط روایات غالب ہوتی ہیں۔ ان کی مثال امام مسلمؒ نے عبداللہ بن محرر (ابن حبان کہتے ہیں یہ شخص بڑا عبادت گذار تھا لیکن جھوٹ بولتا تھا اور جانتا بھی نہیں تھا۔ اور اسانید کو الٹ پلٹ کر دیتا تھا اور سمجھتا بھی نہیں تھا) اور یحییٰ بن ابی انیسہ (یہ صدوق تھا لیکن اس کو وہم ہوتا تھا) اور جراح بن المنہال (یہ جھوٹ بولتا تھا شراب پیتا تھا اور صاحب غفلت تھا) اور عباد بن کثیر (یہ نیک تھا لیکن جھوٹی احادیث روایت کرتا تھا اور سمجھتا بھی نہیں تھا)۔ حسین بن عبداللہ بن ضمیرہ (یہ متروک و کذاب تھا) عمر بن صہبان (اس کے متروک ہونے پر سب محدثین کا اتفاق ہے) اور ان جیسے دوسرے راوی ہیں تو ان کی روایات کی طرف ہم مڑ کر بھی نہیں دیکھیں گے، اور نہ ان کی تخریج میں اشتغال رکھیں گے۔ اس لیے کہ منکر روایت کے مقبول ہونے کے لیے محدثین کے نزدیک یہ شرط ہے کہ راوی خود ثقہ ہو اور ثقات کے ساتھ اکثر روایات میں شریک ہو۔ اور پھر کہیں ایک ادھ روایت میں کوئی زائد بات بیان کر دے تو ایسی زیادہ ثقہ سے معتبر ہوگی

لیکن اگر راوی ایسا ہو کہ مشہور ائمہ سے روایت نقل کرتا ہو مثلاً امام زہریؒ اور امام ہشام بن عروہؒ جیسے جلیل القدر ائمہ جن کے تلامذہ اور شاگرد بہت کثیر ہوں اور ثقہ ہوں۔ ایسے ائمہ سے کثیر تعداد میں روایات نقل کرتا ہے جن کو ان ائمہ کے تلامذہ نہیں جانتے اور نہ یہ شخص ان کے ساتھ اکثر روایات میں شریک ہے تو ایسا راوی ناقابل اعتماد اور غیر معتبر ہوگا اور ایسی روایت منکر مردود ہوگی۔ پھر امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ ہم نے محدثین کا مسلک روایت کے بیان کرنے کے سلسلہ میں ذکر کر دیا ہے۔ جو آدمی ان کا طریقہ معلوم کرنا چاہتا ہے، اور مزید تشریح ہم ان مقامات میں ذکر کریں گے جہاں اخبار واحادیث معللہ کا ذکر ہوگا، لیکن امام مسلمؒ اس شرط کو پورا نہیں کر سکے۔ یا تو اس لیے کہ زندگی نے وفا نہیں کی، اور یا کوئی اور وجہ ہوئی ہے کیونکہ اس قسم کی بحث اس کتاب میں صرف ایک سلیمان تیمیؒ کی روایت میں کی ہے کتاب الصلوٰۃ میں۔ اور پوری کتاب میں کسی جگہ بھی اس قسم کی بحث نہیں کی۔ واللہ اعلم

اس کے بعد امام مسلمؒ کا اس کتاب کو جمع کرنا اور تالیف پر اقدام اور اس کے لیے مشقت برداشت کرنے کی وجوہات بیان کیے ہیں۔

امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ اگر ہم بہت سے ان لوگوں کی کارگذاری نہ دیکھتے جو ـــــ اپنے آپ کو بطور محدث ظاہر کرتے ہیں ان کی بری کارگذاری اگر نہ دیکھتے تو یہ کام اتنا آسان نہیں تھا کہ ہم اس کو کر سکتے۔ لیکن ان محدثین پر جو بات دیانۃً لازم تھی جب انہوں نے اس کو ترک کر دیا۔ اور وہ بات یہ تھی کہ احادیث ضعیفہ اور روایات منکرہ کو یہ ترک کر دیتے اور اخبار صحیحہ مشہورہ پر اکتفا کرتے جن کو ثقہ اور صدق و امانت سے موصوف و معروف راویوں نے نقل کیا ہے صرف انہیں روایات کو بیان کرتے، لیکن انہوں نے ایسا نہ کیا بلکہ عوام کے سامنے منکر اور ضعیف روایات بیان کرنی اور پیش کرنی شروع کر دی۔ باوجود اس اقرار کے کہ یہ روایات جو ہم پیش کر رہے ہیں یہ ضعیف اور منکر ہیں اور ایسے راویوں سے منقول ہیں جو پسندیدہ نہیں اور ائمہ حدیث جیسا کہ مالکؒ، شعبہؒ، سفیانؒ، یحیٰی بن سعید القطانؒ، عبدالرحمٰن بن مہدیؒ وغیرہم نے ان سے روایت کرنے کی مذمت بیان کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود جب ان محدثین نے ایسا کام کیا تو ہم مجبور ہو گئے کہ اپنے آپ کو اس کام کے لیے کھڑا کریں اور ہمارے لیے یہ مشقت برداشت کرنی سہل ہو گئی۔ عوام کو غلطی اور مغالطے سے بچانے کے لیے۔ اس لیے ہم نے تمہاری درخواست قبول کی اور احادیث صحیحہ کا یہ مجموعہ تالیف کیا تاکہ لوگ ضعیف و منکر اور مجہول اسناد سے منقول روایات کے شر سے بچ جائیں۔

باب وجوب الرواية عن الثقات، وترك الكذابين، والتحذير من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثقات سے روایت کرنا اور کذابین کو ترک کرنا واجب ہے اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی بات منسوب کرنے سے گریز کرنا ضروری ہے

امام مسلمؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہیں توفیق بخشے ضروری اور واجب ہے ہر اس شخص پر جو صحیح اور سقیم (ضعیف) روایات میں تمیز کرتا ہے اور اس کو پہچانتا ہے۔ اور جو ثقہ رواۃ و ناقلین حدیث کو ممتاز کرتا ہے متہمین سے، ہر ایسے شخص پر لازم ہے کہ وہ صرف ان رواۃ

سے حدیث نقل کرے۔ جن کو وہ جانتا ہے۔ یعنی جن کی ثقاہت اور صیانت سے واقف ہے۔ صحت مخارج (راویوں کا صحیح یا ثقہ ہونا مراد ہے) اور ستارۃ سے مراد صیانت اور محفوظ ہونا ان رواۃ کا کذب اور ان تمام باتوں سے جو قادح فی الروایت ہوں۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اہل تہمت سے جو روایات منقول ہوں یا معاند قسم کے اہل بدعت سے منقول ہوں۔ ان سے بھی بچے اور اس قسم کے راویوں سے روایت نہ بیان کرے۔ اہل حق کا مسلک یہ ہے کہ اہل بدعت اگر ایسی بدعت کے مرتکب ہوں جو مکفرہ نہیں یعنی جس کی وجہ سے ان کی تکفیر روا نہیں۔ تو ایسے اہل بدعت سے روایت کرنی ان شرائط کے ساتھ روا ہے۔

(ا) ایک شرط یہ ہے کہ اس کی روایت اس کے باطل مذہب کی تائید نہ کرتی ہو۔

(ب) دوسری شرط یہ ہے کہ وہ کذب کو بھی حلال نہ سمجھتا ہو۔

(ج) تیسری شرط یہ ہے ایسا راوی متفرد بھی نہ ہو اس روایت میں بلکہ اس کے ساتھ اس روایت کے بیان کرنے میں غیر اہل بدعت میں سے بھی کوئی راوی موجود ہو تو ایسے راوی کی روایت بیان کرنا جائز ہے ورنہ نہیں۔ چنانچہ روافض میں فرقہ خطابیہ ایسا فرقہ ہے کہ محدثین ان سے روایت بیان کرنے کو جائز نہیں قرار دیتے۔ کیونکہ یہ لوگ اپنے مذہب کی اشاعت کی خاطر کذب کو حلال سمجھتے ہیں اس کے بعد امام مسلمؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ قرآن کریم سے یہ بات ثابت ہے۔ مطلقاً ہر آدمی کی خبر مقبول نہ ہوگی۔ بلکہ ثقہ عادل اور غیر فاسق کی خبر معتبر ہوگی۔ اور اس کے لیے دلیل میں یہ آیت ذکر کرتے ہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فاسق کی خبر ساقط الاعتبار اور غیر مقبول ہے۔ پھر مسئلہ شہادت کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے لیے دو آیتیں ذکر کرتے ہیں۔

(ا) مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

(ب) وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ

کہ شاہد کا عادل اور پسندیدہ (مرضی) ہونا ضروری ہے۔ اور شہادت غیر عادل کی مردود اور

غیر مقبول ہے۔

شہادت اور خبر میں فرق: پھر امام مسلمؒ شہادت اور خبر دونوں کا فرق بیان کرتے ہیں۔ کئی باتیں ایسی ہیں کہ ان میں شہادت اور روایت (خبر) دونوں جدا جدا اور الگ ہیں اور کئی باتوں میں دونوں جمع ہوتی ہیں، مثلاً اسلام، عقل، عدالت، مروۃ، ضبط میں شہادت و خبر اکٹھے ہیں، اور حریت، ذکورۃ، عدد، تہمت بالعداوۃ، قبول شہادۃ فرع باوجود اصل کے موجود ہونے کے۔ اس میں دونوں مختلف ہیں۔ اسی طرح شہادۃ اعمیٰ میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک شہادت اعمیٰ جائز نہیں۔ امام مالکؒ جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن اعمیٰ کی حدیث و خبر سب کے نزدیک مقبول ہے۔ اسی طرح شہادت عبد ناجائز ہے۔ اور روایت جائز ہے اور اسی طرح نساء کی شہادت فی معاملۃ یمکن علمہ للرجال ناجائز ہے۔ لیکن خبر و حدیث نساء جائز ہے۔

شہادت فرع عند وجود الاصل ناجائز ہے لیکن روایت و حدیث کا بیان کرنا شاگرد کے لیے استاذ کی موجودگی میں جائز ہے۔ امر شہادت اقویٰ ہے۔ اس لیے اس کے شرائط بھی زیادہ ہیں، حر، مرضی، عادل ہونا ضروری ہے لیکن راوی کے لیے سب شرائط ضروری نہیں بعض ضروری ہیں شہادت کے لیے نصاب عدد بھی ضروری ہے۔ امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ جب شہادت اور خبر اعظم معانی داسلام و عقل، عقل سے بلوغ مراد نہیں بلکہ معتوہ مجنون اور ایسا بچہ نہ ہو جو شعور نہیں رکھتا شعور سے خالی ہے۔ کیونکہ باشعور بچے کی روایت بھی جائز ہے فافہم) میں متحد ہیں تو اعظم شرائط (عدل و رضاء) کے اندر بھی متحد ہوں گے۔ شہادت فاسق کی عند الکل مردود ہے۔ تو اسی طرح خبر فاسق بھی عند اہل العلم غیر مقبول ہے جب قرآن کریم کی دلالت فاسق کی خبر کی نفی کرتی ہے۔ تو سنت بھی منکرہ خبر کی نفی کرتی ہے۔ شہادت اور خبر کے باہم امتیازی امور تو بہت ہیں لیکن ان میں زیادہ اہم امور مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) شہادت میں عدد کم سے کم دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے اس لیے کہ شہادت زور چلتی ہے اور لوگ احتیاط نہیں کرتے۔ لیکن روایت میں مسلمان احتیاط کرتے ہیں۔ عداوت آپس میں شہادت زور پہ آمادہ کرتی ہے۔ برخلاف اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب بولنے کی جرأت مسلمان کم ہی کرتے ہیں اگر ایک راوی کی خبر مقبول نہ ہو تو مصلحت ہی فوت ہو جائے گی۔

(۲) ذکورۃ شہادت کے لیے شرط ہے نہ روایت کے لیے

(۳) حریت شہادت کے لیے شرط ہے نہ روایت کے لیے

(۴) بلوغ " " " " " "

(۵) مبتدع کی شہادت مقبول ہے اگرچہ داعیہ ہو ماسوا خطابیہ کے لیکن روایت داعیہ کی غیر مقبول ہے

(۶) جو اپنا ذاتی مفاد و نفع حاصل کرنا چاہتا ہو اس کی شہادت جائز نہیں برخلاف روایت کے

(۷) فرع کی شہادت عند وجود الاصل معتبر نہیں برخلاف روایت کے۔

(۸) شہادت کے لیے دعوے ضروری ہے۔ برخلاف روایت کے

(۹) شہادت طلب پر ہوتی ہے برخلاف روایت کے

(۱۰) شہادت عند الحاکم ہوتی ہے برخلاف روایت کے

(۱۱) تائب من الکذب کی شہادت معتبر ہے نہ روایت

(۱۲) روایت میں جرح واحد شخص سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ نہ شہادت میں۔

(۱۳) روایت میں جرح غیر مفسر بھی مقبول ہے اگر عالم متدین سے ہو برخلاف شہادت کے کہ اس میں جرح غیر مفسر مقبول نہیں۔

(۱۴) روایت میں اجرت لینا جائز ہے۔ نہ شہادت میں، سوائے کرایہ اور خوراک کے

(۱۵) شہادت علی الشہادۃ عند تعسر الاصل، موت یا غیبت وغیرہ کی وجہ سے جائز ہے۔ اور اگر عذر نہ ہو تو جائز نہیں۔ برخلاف روایت کے کہ اس میں کوئی پابندی نہیں۔

(۱۶) روایت میں راوی اگر اپنی روایت سے رجوع کر لے تو وہ روایت ساقط ہو جائے گی اور اس پر عمل روا نہیں ہوگا۔ بخلاف شہادت کے بعد الحکم رجوع جائز نہیں۔

(۱۷) شہادت علی القتل میں اگر رجوع کرے گا تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔

(۱۸) شہادت زنا میں اگر چار سے کم ہوں گے تو ان پر حد قذف جاری ہوگی۔ قبل از توبہ شہادت غیر مقبول ہوگی اور روایت مقبول ہوگی۔ فاسق کی خبر کی نفی پر سنت مشہورہ کی وہ روایت دال ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

من حدث عنی وھو یری انه کذب فھو احد الکاذبین

یہ روایت تقریباً اسّی صحابہ کرامؓ سے منقول ہے۔ اور اس کو متواتر لفظی کی مثال میں پیش کیا جاتا ہے۔ کاذبین اگر جمع کا صیغہ ہو تو معنی ظاہر ہے کہ جھوٹے لوگوں میں سے ایک یہ بھی ہے اور اگر کاذبین تثنیہ کا صیغہ ہو تو پھر اس کا معنی علی سبیل التشبیہ ہو گا۔ کاذبین سے مراد اسود عنسی اور مسیلمہ کذاب ہے۔ کہ جھوٹی روایت بیان کرنے والا ان دونوں میں سے ایک کی طرح کاذب ہے۔ یا کاذبین سے مراد ایک واضع کاذب، اور دوسرا تشہیر کنندہ تو ان دونوں میں سے ایک یہ بھی ہے۔

باب تغليظ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولنے کے بارہ میں تشدید اور اس کے وبال کا زیادہ ہونا۔ لا تکذبوا علی الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب حرام اور کبیرہ گناہ ہے۔ لیکن جب تک کوئی شخص مستحل کذب نہ ہو۔ اس کی تکفیر نہیں کی جاتی بلکہ اس کو مرتکب کبیرہ ہی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن افتراء اور بہتان کا حکم اس کے علاوہ ہے۔ افتراء اور بہتان باندھنے والے کی تکفیر ہو گی۔ کذب و افتراء میں یہ فرق ہے کہ جس پر افتراء کیا جاتا ہے۔ اس کی تذلیل و تحقیر اور تنقیص بھی ہوتی ہے لیکن کذب بیانی کرنے والے کا مقصد تحقیر تنقیص نہیں ہوتی۔ واضع کو فاسق اور مرتکب کبیرہ ہی جانتے ہیں۔ کافر نہیں کہتے۔ کاذب کا مقصد غلط بیانی ہوتی ہے نہ کہ تنقیص، اگر تنقیص ہو تو پھر اس کی تکفیر ہو گی۔ اور بہتان و افتراء میں یہی ہوتا ہے اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تحقیر و تذلیل یا تنقیص یقیناً کفر ہے۔ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا۔ حضرت انسؓ نے اس کو اکثار فی الحدیث کا مانع ذکر کیا ہے۔ اس روایت کا مانع اکثار حدیث ہونا واضح نہیں اس میں اخفاء ہے اس میں اکثار کی نفی نہیں بلکہ عمداً کذب کی نفی ثابت ہوتی ہے لیکن حضرت انسؓ کا مطلب بہت غامض اور گہرا ہے۔ ان کا منشاء یہ ہے کہ اگر میں قصداً اکثار فی الحدیث کروں گا تو تو انسان سے خطاء و نسیان سرزد ہوتے ہیں ممکن ہے کہ اکثار سے میں مرتکب کذب بن جاؤں کیونکہ عمد اور خطاء تو عوارض میں سے ہیں اصل ذات وہ شخص (کاذب) ہے جو معروض ہے اور باعتبار ذات، الکذب عمد و خطاء میں کوئی فرق نہیں دونوں کا اطلاق امر خلاف واقعہ پر ہوتا ہے عمد و خطا عوارض میں سے ہیں دونوں ایک ہی معروض کے عارض ہوتے ہیں اگر اکثار کروں گا تو کذب و خطاء کا مرتکب بن جاؤں گا۔ اور اسکے شانہ بشانہ میں بند کر دوں گا۔

جس پر وعید آئی ہے۔ اس تشابہ سے بچنے کے لیے میں اکثار نہیں کرتا۔ اس سے اجتناب کرتا ہوں اور تقلیل فی الروایت کرتا ہوں ——————

—————— (اسی بنا پر حضرت ابوبکر صدیق رضی بھی روایت کرنے میں بہت احتیاط کرتے تھے۔ اور حضرت عمر رضی نے بھی تثبت فی الحدیث کا دستور محدثین کے لیے قائم کیا ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی بھی بہت زیادہ احتیاط کرتے تھے)

باب النہی عن الحدیث بکل ماسمع

ہر سُنی سنائی ہوئی روایت کو بیان کرنے کی ممانعت" کفی بالمرء کذبا ان یحدث بکل ماسمع۔ جو شخص جھوٹ نہیں بولتا لیکن ہر سُنی روایت بیان کر دیتا ہے۔ صحیح اور غلط کی تحقیق نہیں کرتا تو وہ شخص بھی کاذب ہی ہوگا۔ محفوظ نہیں رہ سکتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے شخص کو کاذب ہی سمجھو" امام مالک رح کے اس قول" ولا یکون اماما ابدا" کے دو معنی ہو سکتے ہیں (۱) ایک یہ کہ اگر کوئی شخص پہلے پوری طرح احتیاط کرتا تھا اور ہر سُنی سنائی ہوئی حدیث کے نقل کرنے سے اجتناب کرتا تھا تو یہ شخص لوگوں میں مقتدا ہوگا۔ لیکن اگر اس شخص نے احتیاط ترک کر دی اور ہر سُنی سنائی روایت بیان کرنی شروع کر دی تو ایسا شخص" لا یبقی اماما" آئندہ کے لیے مقتدا و پیشوا نہیں رہے گا۔

(ب) اور دوسرا معنی یہ ہے کہ ایک شخص امام یا مقتدا نہیں اور پھر وہ "تحدیث بکل ماسمع" کرتا ہے تو ایسا شخص" لا یصیر اماما" کبھی بھی مقتدا اور پیشوا نہ بن سکے گا۔

حضرت ایاس بن معاویہ رح کا یہ قول" ایاک والشّناعۃ فی الحدیث فانہ قل ما حملھا احد الا ذل فی نفسہ وکُذِّب فی حدیثہ" ترکیب نحوی کے لحاظ سے یہ اس طرح ہوگا" ای قل ماحملھا تخلفہ الا ذل فی نفسہ"۔ ذل اور اذل دونوں طرح ہے۔ اذل لازم اور متعدی دونوں طرح ہو سکتا ہے۔ اگر لازم ہو تو فی زاید ہے۔ اور نفسہ اس کا فاعل ہے اور اگر یہ متعدی ہو تو فی نفسہ اس کا مفعول ہوگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں یہ ہے

کہ جس چیز تک لوگوں کے عقول کی رسائی نہیں ہو سکتی اگر اس کی تحدیث کروگے تو بعض لوگ فتنے اور فساد اعتقاد وغیرہ میں مبتلا ہو جائیں گے۔ گو فی نفسہ وہ حدیث صحیح ہو لیکن اگر غامض ہے تو عام لوگوں کے سامنے اس کو مت بیان کرو۔ فتنے کا باعث بن جائے گی (ما انت بمحدث قوما حدیثا لا تبلغه عقولهم الا كان لبعضهم فتنة)

النهی عن الروایة عن الضعفاء والاحتیاط فی تحملها

ضعیف راویوں سے روایت کی ممانعت اور روایت کو لینے میں احتیاط کرنے کا حکم

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نے روایت بیان کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آخری دور میں میری امت میں ایسے لوگ ہوں گے جو تمہارے پاس ایسی روایتیں بیان کریں گے جو نہ تم نے سنی ہوں گی اور نہ تمہارے آباؤ اجداد نے۔ ان سے بچو۔ دین کا معاملہ تو معروف ہے اگر دین کی صحیح روایتیں ہوتیں قرآن کا چرچہ تمہارے سامنے اور تمہارے آباؤ اجداد کے سامنے ہوتا۔ لیکن وہ تو غیر معروف منکر۔ ضعیف اور غلط قسم کی روایات بیان کرتے ہیں۔

دوسری روایت میں دجالون کذابون کا ذکر ہے کہ وہ تمہیں ایسی روایتیں سنا کر گمراہ نہ کریں اور فتنے میں مبتلا نہ کریں ان سے بچتے رہو۔ حضرت ابن مسعودؓ نے بتایا کہ شیطان انسان کی شکل میں متمثل ہو کر آتا ہے۔ مجمع میں کوئی حدیث بیان کرتا ہے۔ لوگ اس کو سن کر الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ تو ایک شخص کہتا ہے۔ "سمعت رجلا اعرف وجهه ولا ادری ما اسمه یحدث" کہ میں نے ایک ایسے شخص سے روایت سنی ہے۔ جس کو میں شکل وصورت سے تو جانتا ہوں لیکن اس کا نام نہیں جانتا۔ امام مسلمؒ نے یہ قول بیان کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ حدیث کی روایت ایسے شخص سے کرنی چاہیئے جس کے ساتھ معرفت تامہ ہو۔ اس کا اسم، نسب، حالات، تلمذ اور اساتذہ وشیوخ سب معلوم ہوں ہر شخص سے روایت نہ کی جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں جنات وشیاطین کا اختلاط زیادہ ہو گیا تھا۔ اور اس سے کئی معاملات واقع ہوئے سرکش جنات نے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا۔ لوگوں کو شرکیہ کلمات مریضوں کی شفایابی کے لیے سکھلانے شروع کیے۔ اور یہ

باتیں شیاطین اور سرکش جنات حضرت سلیمان علیہ السلام کی طرف منسوب کرتے تھے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کو جب اس کا علم ہوا تو انہوں نے ایسے سرکش شیاطین و جنات اور ان کے ملقین کردہ کلام کو جزائر و جبال اور سمندروں میں بند کرا دیا تو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کہتے ہیں کہ قریب ہے کہ ایسے جنات کو اس قید سے رہائی مل جائے وہ نکل کر لوگوں کے سامنے ایسا کلام پڑھیں گے جس کو جاہل لوگ قرآن خیال کریں گے۔ ان کو اس کی سمجھ نہ ہوگی کہ یہ واقعہ میں قرآن ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ راوی کی روایت کو سوچ سمجھ کر اور غور و فکر اور تامل کے بعد کہ کس حد تک صحیح ہے بیان کرے محض راوی کے قول کی مراعات نہ کریں امام مسلمؒ نے یہ ثابت کیا ہے کہ راوی کا نام و نسب، حالات اور کلام، در روایت ہر چیز کو سوچنا چاہیئے اور تحقیق و تثبت کے بعد بیان کریں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ جب تم لوگوں نے ھر صعب و ذلول پر سوار ہونا شروع کر دیا یعنی ہر قسم کے راویوں سے روایت بیان کرنی شروع کر دی تو ہم نے روایت کو ترک کر دیا سوائے معروف راویوں کے۔ صعب سے مراد منکر اور ضعیف روایتیں ہیں۔ اور ذلول سے مراد صحیح اور قوی روایتیں ہیں جس طرح ناہموار اونٹ یا گھوڑے سے انتفاع مشکل ہوتا ہے اور خوف نقصان بہت زیادہ ہے۔ اسی طرح ضعیف اور منکر روایات سے قلت نفع اور خوف ضرر بہت زیادہ ہے اسی لیے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ "لم نا خذ من الناس الا ما نعرف"

ابن ابی ملیکہؒ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ کی طرف خط لکھا تھا کہ آپ میری طرف ایک کتاب لکھ کر روانہ فرمائیں جس میں صحیح روایتیں ہوں۔ اور ایسی روایتوں کو جو متکلم فیہ ہوں مجھ سے پوشیدہ رکھیں یعنی ایسی روایتیں نہ لکھیں۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا یہ ایک ولد صالح ہے ______ میں چھانٹ کر روایتیں اس کتاب میں لکھ دوں اور ایسی روایتیں جو ناقابل اعتبار ہوں گی میں مخفی رکھوں گا اور اس کتاب میں درج نہ کروں گا۔ پھر حضرت علیؓ کے فیصلوں کو طلب کیا جو کتابی شکل میں جمع تھے۔ اور اس میں سے روایات چھانٹ چھانٹ کر الگ کیں، اور بعض چیزیں سامنے ایسی آئی تھیں کہ انہوں نے کہا " واللہ ما قضی بھذا علی الا ان یکون ضل" کہ یہ فیصلہ تو حضرت علیؓ نے نہیں کیا بجز اس کے کہ وہ گمراہ ہو گئے ہوں۔ حالانکہ

حضرت علیؓ تو خلیفہ راشد مومن متقی ناجی اور یقیناً اہل جنت میں سے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ تو گمراہ نہیں ہو سکتے ہاں ان کے فیصلوں میں گمراہ لوگوں نے الحاق کر کے ایسی غلط باتوں کی زیادتی کی ہے۔

ابو اسحاق کی روایت میں یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد جب (روافض، غالی، شیعہ اور سبائی قسم کے گمراہ لوگوں نے) الحاق کرنا شروع کیا تو حضرت علیؓ کے ساتھیوں میں سے ایک شخص نے کہا کہ خدا ان کو تباہ کرے کیسا اچھا علم تھا جس کو انہوں نے بگاڑ دیا امام طاؤسؒ کی روایت میں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس حضرت علیؓ کے فیصلے جو طومار وغیرہ پر لکھے ہوئے تھے لائے گئے تو انہوں نے ان سب کو مٹا دیا صرف ایک ہاتھ کے برابر جس پر لکھا ہوا تھا اس کو رہنے دیا۔ کہ یہ صحیح ہے باقی سب بگاڑ ہوا ہے۔ حضرت مغیرہؒ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کی طرف جو روایات منسوب کر کے نقل کی جاتی تھیں ان لوگوں کی تصدیق نہیں کی جاتی تھی مگر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں کے کہ وہ جو روایات حضرت علیؓ کی طرف نسبت کر کے بیان کرتے تھے وہ صحیح اور قابل اعتماد ہوتی تھیں۔ باقی جو لوگ بیان کرتے تھے ان پہ اعتماد نہیں کیا جاتا تھا۔ کہ ان میں سے اکثر و بیشتر روایات ایسی الحاقی اور جھوٹی ہوتی تھیں جن کو یہ گمراہ لوگ بیان کرتے تھے۔

باب ان الاسناد من الدين والرواية لا تكون الا عن الثقات وان جرح الرواة بما هو فيهم جائز بل واجب وانه ليس من الغيبة المحرمة بل من الذب عن الشريعة المكرمة

اسناد دین کا جز ہے اور روایت ثقات سے ہی لینی چاہیئے۔ اور رواۃ کے اندر جو عیوب پائے جاتے ہیں ان پر جرح کرنی جائز ہے بلکہ واجب ہے اور یہ غیبت میں شمار نہیں ہوتی جو حرام ہے بلکہ اس میں شریعت مکرمہ کا دفاع ہے (شریعت سنت اور احادیث کی صیانت و حفاظت

کے لیے یہ ضروری ہے) حضرت امام ابن سیرینؒ کا قول کہ "ان ھذا العلم دین فانظروا عمن تاخذون دینکم" یعنی یہ علم حدیث دین ہے۔ تو دیکھو کہ اس کو تم کیسے لوگوں اور راویوں سے اخذ کرتے ہو۔

یہ علم حدیث مدار دین و احکام ہے۔ پس یہ حمل اوّلی نہیں (جو کسی شیٔ کا اپنی ذات یا ذاتیات کا یا لوازم ذات کا حمل ہوتا ہے ذات پر) بلکہ یہ حمل بالمواطات ہے (یعنی بلا واسطہ ہے لیکن درحقیقت یہ حمل شائع متعارف ہے) اور اس سے غرض اور مقصد یہ ہے کہ دین ایک نہایت ہی اہم اور قیمتی چیز ہے۔ اور اس دین کا حصول علم سے ہوتا ہے۔ تو حصول علم درحقیقت حصول دین ہے اس کا بہت زیادہ خیال رکھو اور جو شخص اس کے لائق ہو اس سے ہی اس کو اخذ کرو کیونکہ ایسی قیمتی شیٔ ہر لائق و نالائق یا ہر کس و ناکس کے پاس نہیں ہو سکتی۔ جس طرح کسی فقیر گداگر کے پاس اگر بیش قیمت موتیوں اور جواہرات کا ہار ہو تو معلوم ہو گا۔ کہ اس کا اپنا نہیں کہیں سے چرایا ہو گا۔ یہ اس کی شان و حالات کے لائق ہی نہیں۔ تو جو شخص فاسق ہو اور دین کے علم کا راوی اور مخبر بنے تو معلوم ہو گا کہ یہ ایسی قیمتی چیز کا اہل نہیں اور نہ اس کے لائق ہے لہٰذا اس سے وہ خبر مقبول نہ ہو گی۔ راوی یا استاذ و شیخ کا اس قابل ہونا ضروری ہے کہ اس سے قیمتی چیز کو حاصل کیا جائے۔ اور اس پہ اعتماد کیا جائے۔

باب کشف عن معائب رواۃ الحدیث ونقلۃ الاخبار وقول الائمۃ فی ذالک

رواۃ حدیث کے عیوب کو ظاہر کرنے کے بارے میں ائمہ کرام کے اقوال۔

حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کا قول کہ "بیننا وبین القوام القوائم" یعنی سند ہے متن حدیث مثل سقف کے ہے جس کا قیام دیواروں اور ستونوں پر ہوتا ہے۔ حدیث کی صحت کا بھی مدار قوائم یعنی اسناد کی صحت پہ ہے ستون کے بغیر اگر چھت قائم نہیں رہ سکتی تو صحیح سند کے بغیر حدیث کیسے قابل اعتماد ہو سکتی ہے۔ حجاج بن دینارؒ کے درمیان اور آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان "مفاوز تنقطع فیہا اعناق المطی" یعنی اتنا فاصلہ ہے کہ سواریاں دوڑ دوڑ کر اس صحرا میں ان کی گردنیں ٹوٹ جاتی ہیں۔ کیونکہ حجاج اتباع تابعین میں سے ہے۔ اور کم از کم فاصلہ ایک تابعی اور ایک صحابی کا ہوگا۔ اور یہ کافی مسافت ہے۔ اور ممکن ہے کہ ایک تابعی دوسرے، تیسرے، چوتھے اور زیادہ سے زیادہ چھٹے تک ہو سکتے ہیں۔ تین چار تو عام روایات میں پائے جاتے ہیں۔ اس طرح صحابہ بھی چھ تک ایک دوسرے سے نقل کرتے رہتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ اگرچہ عادل ہیں لیکن تابعین پر تو جرح ہو سکتی ہے اس لیے امام احمدؒ کا خیال ہے کہ صوم و صلوٰۃ کے بارے میں ائمہ مجتہدین تک صحیح روایت نہیں پہنچی اس لیے اختلاف ہوا ہے۔ صدقہ و زکوٰۃ میں اتفاق ہے کہ صحیح روایات میں نیابت کا ثبوت مل گیا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ صلوٰۃ کے بارہ میں متفق ہیں کہ اس میں نیابت جائز نہیں بعض کے نزدیک جائز ہے۔ صوم میں اختلاف ہے۔ شوافع اور احناف کا۔ احناف کے نزدیک جائز نہیں اور شوافع کے نزدیک صوم واجب میں نیابت ہو سکتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ عمرو بن ثابت کے بارہ میں یہ کہتے تھے اس سے حدیث نہ نقل کرو۔ یہ سلف کو گالی دیتا ہے۔ امام ابوداؤد نے اس کو خبیث رافضی کہا ہے اور محدث عجلیؒ نے اس کو غالی شیعہ کہا ہے۔ تمام صحابہ کرامؓ کی تکفیر کرتا تھا۔ سوائے چار کے (وقال البعض کفر الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا اربعۃ۔ فتح الملہم ص ۱۳۱ ج ۱) حضرت یحییٰ بن سعیدؒ نے حضرت قاسم بن عبیداللہؒ سے کہا کہ اے ابو محمد تیرے جیسے آدمی کے لیے یہ بات کتنی بڑی قبیح ہے کہ تم سے دین کے معاملہ میں کسی چیز کے بارہ میں سوال کیا جائے اور تمہارے پاس اس کے متعلق کوئی علم نہ ہو۔ اور اس مشکل کا حل نہ ہو۔ تو قاسمؒ نے کہا کس بنا پر یہ بات ہے یحییٰ بن سعیدؒ نے کہا اس لیے کہ تم ہدایت کے دو بڑے اماموں کے فرزند ہو یعنی ابوبکرؓ و عمرؓ کے اور پھر تمہارے پاس علم نہ ہو۔ قاسمؒ نے کہا اس سے زیادہ قبیح ان کے نزدیک جن کی عقل اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے، یہ ہے کہ میں بغیر علم کے کوئی بات کہوں یا کسی غیر ثقہ شخص سے روایت بیان کروں

دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں اس سے زیادہ بری بات بخدا اللہ کے نزدیک اور اس کے نزدیک جس کی عقل اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس کی عقل اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو اور شیطانی اور گمراہی والی عقل نہ ہو (جیسا کہ سلیم بن رستم کا بیان ہے کہ

میں عمرو بن مرۃ کے پاس پڑھتا تھا اور اس سے سُنتا تھا کہ وہ بہت دفعہ یہ کہتے تھے اللّٰھم اجعلنی ممن یعقل عنك ۔ حلیۃ الاولیاء ص ۹۵ ج ۵)

دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں اس لیے کہ تم ہدایت کے دو اماموں کے فرزند ہو۔ یعنی عمرؓ اور ابن عمرؓ یہ الفاظ یحیٰی بن سعیدؒ کے نہیں بلکہ یہ کسی راوی کی تفسیر ہے ۔ اگرچہ یہ دونوں باتیں صحیح ہیں کیونکہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ قاسم کے حقیقی دادا پر دادا ہیں ۔ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ انکے نانا ہیں مصداق کے لحاظ سے دونوں صحیح ہیں ۔ بعض نیک لوگ بھی روایت کے بیان کرنے میں غیر محتاط ہوتے ہیں جیسا کہ ابوالزنادؒ کی روایت میں ہے کہ میں نے مدینہ میں سو آدمیوں کو پایا جو سب کے سب مامون تھے یعنی کذب و اتہام کذب دغیرہ سے مامون تھے لیکن حدیث کے اہل نہیں تھے کیونکہ حدیث کے بیان کرنے میں ضبط، حفظ اتقان و استقامت اور تثبت کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو ان میں نہیں پایا جاتا ۔ گو فی نفسہٖ یہ لوگ نیک صالح اور عبادت گذار ہوتے ہیں، عباد بن کثیرؒ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مبارکؒ نے حضرت سفیان ثوریؒ سے کہا کہ تم جانتے ہو یہ شخص عبادت گذار اور نیک ہے لیکن جب روایت بیان کرتا ہے تو طوفان برپا کر دیتا ہے ۔ لوگ جب مجھ سے اس کے بارے میں دریافت کریں تو میں کیا کہوں ۔ حضرت سفیان ثوریؒ نے کہا لوگوں سے کہہ دیا کرو ۔ کہ اس سے روایت نہ بیان کیا کریں ۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کہتے ہیں کہ میں جب کسی مجلس میں ہوتا تو عباد بن کثیر کی دینداری اور نیکی کی تعریف کرتا تھا ۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہتا تھا کہ اس سے روایت نہ بیان کرو ۔ اس سے بچتے رہو ۔ " سألت معلی الرازی عن محمد بن سعید الذی روی عنہ عباد بن کثیر" ، فضل بن سہلؒ نے کہا کہ میں نے معلی رازیؒ سے محمد بن سعید کے بارہ میں دریافت کیا ۔ وہ محمد بن سعید جس سے عباد بن کثیر نے روایت کی ہے ۔ یہ عبارت بظاہر غلط معلوم ہوتی ہے ۔ اس لیے کہ عباد بن کثیر اونچے طبقہ کا راوی ہے ۔ وہ محمد بن سعید جیسے طبقہ سافلہ کے راوی سے کیسے روایت کر سکتا ہے اس لیے عبارت میں تعقید ہے ۔ محدثین اس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ بعض نسخوں میں روی عنہ کے بعد عباد بن کثیر کا لفظ موجود نہیں ۔ پھر مطلب واضح ہے کہ فضل نے معلی رازی سے اس کے شاگرد محمد بن سعید کے بارہ میں

دریافت کیا کہ وہ کیسا راوی ہے۔ اور بعض یہ کہتے ہیں کہ عنہ کی ضمیر عباد بن کثیر کی طرف راجع ہے یعنی محمد بن سعید معلی رازی اور عباد بن کثیر سے بھی روایت کرتا ہے تو معلی رازی نے عیسٰی بن یونس اور سفیان کے واسطے سے بیان کیا کہ یہ شخص کذاب ہے۔ اسی طرح یحیٰی بن سعید قطانؒ نے کہا کہ "لم نری الصالحین فی شیئ اکذب منھم فی الحدیث" کہ نیک لوگوں سے بڑھ کر ہم نے روایت میں کسی کو زیادہ جھوٹ بولنے والا نہ دیکھا۔

اور پھر اس کے بعد امام مسلم نے یہ بیان کیا کہ یجری الکذب علی لسانھم ولا یتعمدون الکذب" بغیر اختیار کے ان کی زبانوں پر جھوٹ جاری ہوتا ہے۔ قصداً جھوٹ بولنے کا یہ ارادہ نہیں کرتے، یہ لوگ عبادت گذار اور نیک ہوتے ہیں اور علم حدیث کی چھان بین کے لیے ان کے پاس وقت نہیں ہوتا تاکہ وہ تثبت و تحقیق کریں اور خود وہ بدگمانی کسی پر نہیں کرتے۔ جس نے کوئی روایت بیان کی اس پر نیک گمان کرتے ہوئے اسے نقل کر لیا اور پھر اپنے مواعظ و مجالس وغیرہ میں بیان کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ چنانچہ بزرگان دین کے ملفوظات وغیرہ میں اس قسم کی باتیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ امام مسلمؒ نے اس طرح کی دوسری روایت اہل خبر کے بارہ میں بیان کی ہے۔ لم نر اھل الخبر فی شیئ اکذب منھم فی الحدیث" خبر سے مراد۔ حدیث اور آثار صحابہؓ و تابعینؒ، بھی ہو سکتے ہیں۔ اور اہل خبر سے مُراد مؤرخین بھی ہو سکتے ہیں۔ اہل تاریخ کا کذب و غلط بیانی تو ضرب المثل ہے یہ ہر قسم کی رطب و یابس روایات اور سُنی سنائی ہوئی باتیں بیان کر دیتے ہیں۔ اور تاریخ میں سب درج کر لیتے ہیں۔ چنانچہ تاریخ میں جس طرح صحیح واقعات درج ہوتے ہیں اس سے کہیں زیادہ اسی قسم کے اکاذیب بھی درج ہوتے ہیں۔ محدثین جس طرح جرح و تعدیل، تحقیق و تثبت کرتے ہیں اس کا کہیں نام و نشان بھی اہل تاریخ میں نہیں ملتا۔ اہل خبر (مؤرخین) کی طرح مفسرین کا بھی یہی حال ہے۔ یہ بھی اپنی تفاسیر میں اسرائیلی اکاذیب، کلبی، کعب احبار، وغیرہ سے بے شمار غیر مصدقہ بلکہ اکثر موضوع منکر ضعیف اور غلط قسم کی روایات نقل کرتے ہیں جن سے تفاسیر بھری پڑی ہیں بعض نے تو بالاستیعاب تمام قصص و اکاذیب کو درج کیا ہے۔ خازن و درمنثور وغیرہ کتب

تفاسیر میں ملاحظہ کر لیا جائے۔ خدا بھلا کرے امام ولی اللہ دہلویؒ کا جنہوں نے شان نزول کا فلسفہ اچھی طرح سمجھا کر ان تمام اکاذیب سے نجات دلائی ہے، قرآن کریم کا سمجھنا احادیث صحیحہ، آثار صحابہؓ اور اقوال ائمہ کرامؒ کے علاوہ کسی چیز پر موقوف نہیں۔ خلیفہ بن موسیٰؒ کہتے ہیں کہ میں غالب بن عبید اللہ کے پاس گیا تو اس نے مجھے احادیث سنانی شروع کی حدثنی مکحول، حدثنی مکحول۔ اور پھر اس کو پیشاب کی حاجت ہوئی تو وہ اٹھ کر گیا میں نے اس کی کاپی اٹھا کر دیکھی تو اس میں حدثنی ابان عن انس وابان عن فلان لکھا ہوا تھا تو میں نے اس کو چھوڑ دیا (کیونکہ یہ شخص کذاب تھا زبان سے کچھ بولتا تھا اور اس کی کتاب میں کچھ اور لکھا ہوا تھا) امام مسلمؒ کے استاذ حسن بن علی حلوانیؒ کہتے ہیں کہ میں نے عفان کی کتاب میں ہشام ابی المقدام کی حدیث دیکھی۔ یعنی وہ حدیث جس میں عمر بن عبد العزیزؒ کا ذکر بھی ہے۔ ہشام نے پہلے تو روایت اس طرح بیان کی حدثنی یحیٰی عن محمد بن کعب، حسن کہتے ہیں میں نے عفان سے کہا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہشام نے محمد بن کعب سے براہ راست یہ حدیث سُنی ہے تو عفان نے کہا کہ اسی حدیث کی وجہ سے وہ ابتلاء میں پڑا ہے پہلے وہ حدثنی یحیٰی عن محمد روایت کرتا تھا پھر اس نے براہ راست دعویٰ کیا کہ میں نے محمد بن کعب سے سُنا ہے (حالانکہ اس کا سماع ثابت نہیں لہٰذا وہ کذب بیانی کرتا ہے)

عثمان بن جبلہ کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن مبارکؒ سے پوچھا کہ وہ کون شخص ہے جس سے آپ نے عبد اللہ بن عمروؓ کی حدیث یعنی یوم الفطر یوم الجوائز" نقل کی ہے عبد اللہ بن مبارکؒ نے کہا ہے کہ وہ سلیمان بن الحجاج ہے۔ پھر عبد اللہ بن مبارکؒ نے کہا۔ دیکھو کیا چیز میں نے تمہارے ہاتھ میں رکھی ہے یا کیا چیز تم نے اپنے ہاتھ میں رکھی ہے یعنی نہایت قوی اور ثقہ راوی ہے جس سے یہ حدیث نقل کی ہے اور اس کی اطلاع تمہیں بھی ہوئی ہے سفیان بن عبد الملکؒ کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ نے روح بن غطیف کے متعلق کہا وہ روح جو الدم قدر الدرہم" والی حدیث نقل کرتا ہے۔ یعنی وہ روایت جس میں یہ مذکور ہے کہ اگر خون کی مقدار ایک درہم کے برابر ہو تو نماز لوٹانی پڑے گی۔ اس روایت کو حضرت

ابُوہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ حالانکہ محدثین اس روایت کو بے اصل باطل اور موضوع کہتے ہیں، حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کہتے ہیں کہ میں نے غطیف کو دیکھ کر اس کے پاس بیٹھ گیا۔ لیکن مجھ کو اس کی مجلس میں بیٹھنے سے حیا و شرم آتی تھی کہ اگر میرے ساتھیوں نے مجھے یہاں دیکھ لیا تو وہ کہیں گے ایسے وضاع کے پاس بیٹھ کر حدیث سنتا ہے اور میں اس سے حدیث سننا پسند نہیں کرتا تھا اس لیے اپنا بیٹھنا وہاں باعث شرم محسوس ہوتا تھا۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن المبارکؒ قاضی بقیۃ کے متعلق کہتے تھے کہ "بقیۃ صدوق اللسان" لیکن وہ ہر آئے گئے یعنی ہر ثقہ ضعیف سے روایت نقل کرتا ہے۔ ثقہ وغیر ثقہ میں امتیاز نہیں کرتا تھا (اس لیے سفیان بن عیینہؒ نے بھی بقیہ کے متعلق کہا ہے کہ بقیۃ سے سنّت (تشریح یا احکام حلال و حرام) کے بارہ میں احادیث نہ سنو، اور ثواب و فضائل کے بارہ میں سن لیا کرو، چنانچہ ابو مسہر غسانیؒ محدث کا قول محدثین میں مشہور ہے "بقیۃ لیست احادیثہ نقیۃ فکن منہا علی تقیۃ"۔ اور اسی طرح امام شعبیؒ نے حارث الاعور کے بارہ میں کہا ہے کہ وہ کذاب ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حارث الاعور کذابوں میں سے ایک کذاب ہے۔ علقمہ نے کہا کہ میں نے قرآن دو سال میں پڑھا ہے تو حارث الاعور کہنے لگا کہ قرآن تو آسان ہے "الوحی اشد" وحی بہت مشکل ہے۔ ابراہیم سے روایت ہے کہ حارث نے کہا کہ میں نے قرآن تین سال میں سیکھا ہے اور وحی دو سال میں یا یہ کہ وحی تین سال میں سیکھی ہے اور قرآن دو سال میں۔ اس کلام کا مطلب و مفہوم اگرچہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قرآن کا پڑھنا آسان ہے لیکن کتابت (لکھنا) مشکل کام ہے وحی کا معنی کتابت بھی ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے لیے کتابت آسان ہوتی ہے وہ عام کتابت بھی کر سکتے ہیں اور قرآن کی کتابت بھی اور بعض کے لیے قرآن کی کتابت بھی مشکل ہوتی ہے۔ اس کا طریقہ ان کو نہیں آتا لیکن قاعدہ و قانون یا دستور و عرف یہ ہے کہ متکلم کا کلام اس کے حالات، ماحول، اخلاق اور عقائد کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے۔ فرض کرو اگر ایک آدمی لباس اتار کر غسل خانہ میں غسل کا ارادہ کر رہا ہو اور وہ آواز دے کہ مجھے ذرا پانی دے

دو اور اس کو اس حالت میں کوئی شخص گلاس پانی دے دے تو یہ بات باعثِ تضحیک ہوگی اس کو تو اس وقت گھڑا یا بالٹی بھر کر دینا چاہیئے۔ برخلاف اس کے کہ اگر دستر خوان پر بیٹھا ہوا پانی طلب کرے تو اس حالت میں ایک گلاس پانی کافی ہو گا اس حارث لاعور کے حالات سے معلوم ہے کہ یہ رافضی ہے اور ان کی اصطلاح میں وحی سے مراد کتابت نہیں ہوتی بلکہ وحی سے مراد ان کے ہاں وہ اسرار و رموز جفر اصغر جفر اکبر علم ما کان و ما یکون اور قرآن کا وہ حصہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حضرت علیؓ کو بتلایا کسی اور کو نہیں بتلایا یہ مراد ہوتی ہے وحی سے اور یہ بدعقیدہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بھی ایسی غلط باتوں کو منسوب کرتے ہیں کہ آپ نے باقی لوگوں کو بتلانے میں گویا بخل کیا ہے۔ العیاذ باللہ۔ حالانکہ یہ بات قرآن کریم کے منطوق کے بھی صریح خلاف ہے کہ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحی الٰہی کے بتلانے میں ہرگز بخل نہیں کرتے وہ ہر ایک کو بتلاتے ہیں[1]۔

جریرؒ کہتے ہیں کہ میں جابر بن یزید جعفی سے ملا۔ لیکن میں نے اس سے حدیث نہیں لکھی کیونکہ وہ رجعت پر ایمان رکھتا تھا۔ اور مسعرؒ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس حدیث بیان کی جابر بن یزید نے قبل اس کے کہ وہ ظاہر کرتا اس بات کو جو اس نے ظاہر کی حضرت سفیان ثوریؒ بھی کہتے ہیں کہ لوگ جابر بن یزید سے روایت بیان کرتے تھے لیکن جب اس نے رجعت کا اعتقاد ظاہر کیا تو لوگوں نے اس سے روایت کرنی چھوڑ دی۔ یہ جابر وہی ہے جس کے بارہ میں حضرت امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ ما رأیت اکذب من جابر الجعفی" (کتاب العلل الصغیر للامام الترمذیؒ) امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جن جن لوگوں سے میری ملاقات ہوئی ان میں سب سے زیادہ جھوٹا میں نے جابر جعفیؒ

---

[1] "وفی الکافی عن الباقر علیہ السلام قال قال امیر المؤمنین علیہ السلام اعطیت الست، علم المنایا والبلایا والوصایا وفصل الخطاب وانی لصاحب الکرات ودولة الدول وانی لصاحب العصا والمیسم والدابة التی تکلم الناس" (تفسیر الصافی صـ ۲۳۶ طبع ایران،

کو پایا ہے۔ جو بات بھی میں اس کے سامنے پیش کرتا تھا وہ اس کے بارہ میں حدیث سنا دیتا تھا۔ ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ سبائی تھا۔ عبداللہ بن سبا یمنی یہودی کا ساتھی تھا اور یہ کہتا کہ حضرت علیؓ دوبارہ قیامت سے پہلے دنیا میں لوٹ کر آئینگے۔ یہ عقیدہ رجعت کا قائل تھا۔ رجعت کے دو معنی ہیں۔

(۱) ایک تو یہی کہ حضرت علیؓ دوبارہ دنیا میں آئیں گے۔ بجائے عیسٰی علیہ السلام کے اور یہ آکر شیخین کی قبروں کو اکھاڑیں گے اور ان کو نکال کر سزا دیں گے۔ نیز عائشہ صدیقہؓ سے بھی انتقام لیں گے وغیرہ ذالک۔ (۲) رجعت کا دوسرا معنیٰ وہ ہے جو خود امام مسلمؒ نے ذکر کیا ہے۔ حضرت سفیانؒ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے جابر جعفی سے پوچھا کہ فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَاْذَنَ لِیْۤ اَبِیْۤ اَوْ يَحْكُمَ اللّٰهُ لِیْ وَهُوَ خَيْرُ الْحٰكِمِيْنَ۔ اس آیت کا کیا مطلب ہے تو جابر نے کہا کہ اس کی تاویل ابھی تک نہیں آئی۔ اس لیے کہ رافضی لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ بادلوں میں روپوش ہیں۔ اور ہم لوگ خروج نہیں کریں گے ان لوگوں کے ساتھ جو سلطنت میں انقلاب برپا کرنے کے لیے خروج کرتے ہیں۔ حضرت علیؓ کی اولاد میں جو بھی خروج کرتا ہے ہم اس کے ساتھ نہیں نکلتے۔ ہم اس وقت خروج کریں گے جب بادلوں میں سے ندا آئیگی کہ فلاں کے ساتھ خروج کرو۔ یعنی مہدی کے ساتھ ——————

—————— یہ ہے ان کے نزدیک اس آیت کا مطلب حضرت سفیانؒ کہتے ہیں کہ اس آیت کا یہ مطلب نہیں بلکہ یہ آیت تو حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے بارے میں آئی ہے۔ یہ جابر جھوٹ بولتا ہے۔ نیز اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بدعقیدگی یا تغیر سے پہلے جو روایت بیان کی ہو گی وہ قابلِ اعتبار ہو گی۔ جیسا کہ پہلے ہشام ابوالمقدام کی روایت میں بھی یہی بات ہے۔ تغیر سے پہلے کی بیان کی ہوئی روایت قابلِ اعتبار ہوگی بعد کی قابلِ اعتبار نہیں ہوگی۔ اور عمرو بن عبید معتزلی کی روایت کے بارہ میں بھی ایسا ہی آتا ہے جب تک اُسکی بدعقیدگی اور جھوٹ ظاہر نہیں ہوا تھا۔ اس کی روایت بیان کرتے تھے۔ لیکن بعد میں اس کا اعتبار نہیں رہا۔

جریرؒ سے جب حارث بن حصیرۃ کے متعلق دریافت کیا گیا کہ آپ کی اس سے

ملاقات ہوئی ہے تو جریرؒ نے کہا کہ نعم شیخ طویل السکوت یصر علی امر عظیم" یعنی ایک شیخ ہے جو دیر تک خاموش رہتا ہے اور امر عظیم پر اصرار کرتا ہے۔ امر عظیم سے مراد اس مقام میں رجعت کا عقیدہ فاسدہ ہے۔ حضرت ایوب سختیانیؒ نے ایک شخص کا ایک دن تذکرہ کیا اور پھر کہا کہ وہ مستقیم اللسان نہ تھا یعنی غلط بیانی کرتا تھا۔ اسی طرح ایک اور شخص کا ذکر کیا اور کہا کہ وہ "یزید فی الرقم" کہ وہ ہندسہ میں زیادتی کرتا ہے اصل میں رقم میں زیادتی سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ تاجر لوگ اپنی خرید سے زیادہ رقم چیزوں پر لکھتے ہیں اور پھر اس کو گراں فروخت کرتے ہیں۔ خرید اگر ایک روپیہ کی ہو تو اس چیز پر دو روپے لکھتے ہیں اور پھر گاہکوں سے مزید منافع بھی لیتے ہیں، اور پھر مجازی طور پر اس کا معنی ہوتا ہے جھوٹ بولنا یزید فی الرقم یعنی غلط بیانی کرتا اور جھوٹ بولتا ہے۔

امام ہمام بیان کرتے ہیں کہ ہمارے پاس ابوداؤد اعمیٰ آیا (اس کا نام نفیع بن الحارث القاص تھا۔ یہ واعظ تھا۔ رفض و تشیع میں بھی غلو رکھتا تھا۔ اس کے ضعیف و متروک اور وضاع ہونے پر سب محدثین کا اتفاق ہے) اور اس نے بیان کرنا شروع کیا، حدثنا براء، وحدثنا زید بن ارقم جب اس کا ذکر قتادہؒ کے سامنے ہوا تو انہوں نے کہا یہ جھوٹ بولتا ہے۔ اس نے ان صحابہ کرامؓ سے روایت نہیں سنی۔ یہ تو طاعون جارف کے زمانہ میں ہاتھ پھیلا کر لوگوں سے بھیک مانگتا پھرتا تھا۔ دوسری روایت میں ہے، کہ ابوداؤد اعمیٰ، حضرت قتادہؒ کے پاس آیا جب اٹھ کر چلا گیا لوگوں نے قتادہؒ سے کہا کہ یہ کہتا ہے کہ اس کی اٹھارہ بدری صحابہؓ سے ملاقات ہوئی ہے۔ قتادہؒ نے کہا کہ یہ طاعون جارف سے پہلے بھکاری تھا، اور علم حدیث سے کسی قسم کا تعرض نہ رکھتا تھا۔ اور نہ اس سلسلہ میں یہ کلام کرتا تھا۔ پھر قتادہ نے کہا کہ بخدا ہمارے پاس حسن بصریؒ نے کسی بدری سے بالمشافہ روایت نہیں بیان کی۔ اور نہ سعید بن المسیبؒ نے کسی بدری سے روایت بیان کی۔ بالمشافہ، سوائے حضرت سعد بن مالکؓ، کے بدری صحابہ میں سب سے آخر میں سعدؓ کی وفات ہوئی ہے ۵۵ھ میں حالانکہ یہ دونوں حضرات عمر میں ابوداؤد سے بڑے اور اقدم تھے اور علم حدیث کے ساتھ اعتنا بھی زیادہ رکھتے تھے انہوں نے بھی سوائے حضرت سعدؓ کے کسی بدری

صحابی سے حدیث نہیں سُنی۔ تو اس ابوداؤد اعمٰی نے کہاں سے سن لیا معلوم ہوا کہ یہ جھوٹ بولتا ہے۔ قتادہؒ کہتے ہیں کہ طاعون جارف کے زمانہ میں یہ بھیک مانگتا پھرتا تھا۔ اس کو کوئی جانتا بھی نہ تھا۔ اور اس کے پاس کوئی علم بھی نہ تھا اور نہ اس کی کوئی قدر تھی۔ اس کے بعد حضرت زید بن ارقمؓ اور براء بن عازبؓ کو اس نے کہاں سے پا لیا۔ اگر ان سے یہ ملا ہوتا تو اس کی قدر و منزلت ہوتی لوگوں کے پاس، اور یہ بھیک مانگنے جیسا ذلیل کام نہ کرتا۔ طاعون تو ہر ایک جارف ہوتا ہے کیونکہ یہ وبائی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور بہت سے لوگ اس میں ہلاک ہو جاتے ہیں، جہاں یہ شروع ہوتا ہے آدمیوں کا صفایا کر دیتا ہے جس طرح جھاڑو پھیر کر جگہ صاف کر دی جاتی ہے۔ لیکن اس طاعون سے خاص طاعون مراد ہے۔ حضرت قتادہؓ کی ولادت ۶۱ھ یا ۶۲ھ میں ہوئی تھی اور وفات ۱۱۷ھ یا ۱۱۸ھ امام نوویؒ کہتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور میں پانچ مرتبہ طاعون واقعہ ہوئے ہیں ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ۶ھ میں جب کہ ایران میں شیرویہ کا دور تھا اس طاعون کا رُخ ایران کی طرف زیادہ تھا اور یہ پایہ تخت مدائن میں واقعہ ہوا تھا۔ دوسرا طاعون ۱۸ھ میں حضرت عمرؓ کی خلافت میں شام میں واقع ہوا تھا۔ اس میں تقریباً ۲۵ ہزار افراد ہلاک ہو گئے تھے۔ صحابہ میں سے حضرت معاذؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ اسی طاعون میں شہید ہوئے تھے۔

تیسرا طاعون حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے زمانہ خلافت میں ۶۹ھ میں واقع ہوا تھا۔ اس میں تین دن کے اندر تقریباً ستر ہزار اموات واقع ہوئیں اور چوتھا طاعون ۸۷ھ میں واقع ہوا تھا۔ حضرت قتادہؒ کی مراد ۶۹ھ یا ۸۷ھ کا طاعون تھا۔ اور پانچواں طاعون ۱۳۱ھ میں واقعہ ہوا تھا۔ جس میں ہر گلی سے ہزار جنازہ روزانہ اُٹھتا تھا۔

ابو جعفر ہاشمی مدنی۔ یہ ایسی احادیث وضع کرتا تھا جو کلام حق ہوتا تھا یعنی صحیح کلام ہوتا تھا جو ممکن ہے کہ سابق انبیاء کرام یا اولیاء اللہ کا کلام ہو، یا حکماء اور بزرگوں کے مقولے ہوں لیکن یہ اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرتا تھا اور یہ کذب بیانی تھی کیونکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام تو نہیں تھا اگرچہ یہ کلام غلط نہ ہو۔ لیکن اس کی

نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنی غلط ہے اور یہی وضع احادیث ہے۔
یونس بن عبیدؒ نے اپنے بھائی عمرو بن عبید معتزلی کے بارہ میں کہا کہ یہ حدیث میں جھوٹ
بولتا ہے، یہ شخص معتزلہ کا امام تھا۔ پہلے یہ صحیح الاعتقاد تھا۔ اور روایت میں بھی احتیاط کرتا تھا
بعد میں معتزلی ہو کر فاسد الاعتقاد ہو گیا۔ اور حدیث کے نقل کرنے میں بھی کذب بیانی کرتا تھا۔
چنانچہ معاذ بن معاذ نے کہا کہ میں نے عوف بن ابی جمیلہؒ (جو حسن بصریؒ کا شاگرد تھا اور ان
کی روایات کا زیادہ علم رکھنے والا تھا) سے کہا عمرو بن عبید نے ہمارے پاس حسن بصریؒ کے
واسطہ سے یہ روایت بیان کی ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "من
حمل علینا السلاح فلیس منا" تو عوف بن ابی جمیلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم عمرو بن عبید
نے جھوٹ کہا۔ حضرت حسنؒ نے یہ روایت نہیں بیان کی۔ اصل بات یہ ہے کہ عمرو بن عبید
یہ ارادہ کرتا ہے کہ اس روایت کو حسن بصریؒ سے نقل کر کے اپنا خبیث اور فاسد اعتقاد ثابت
کرے۔ اس روایت کو اپنے خبیث قول کے ساتھ جمع کرے کیونکہ معتزلہ کا یہ فاسد اعتقاد
ہے کہ مخل بالاعمال یا مرتکب کبیرہ شخص خارج از اسلام ہوتا ہے۔ اور غیر داخل فی الکفر
ہوتا ہے اور "منزلۃ بین المنزلتین" اس کے لیے ثابت کرتے ہیں۔ ایسے شخص کو مخلد فی النار
کہتے ہیں۔ جیسا کہ خارجی بھی ایسا کہتے ہیں۔ لیکن خوارج ایسے شخص کو خارج از اسلام داخل فی
الکفر اور مخلد فی النار مانتے ہیں تو چونکہ حسن بصریؒ کی وقعت زیادہ تھی اس لیے ان کی طرف
منسوب کر کے یہ روایت بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے
کہ جس نے ہم پر ہتھیار اٹھایا وہ خارج از اسلام ہے۔ لیس منا کا یہ مطلب ہے اور اسطرح
وہ اپنے فاسد اعتقاد کی تائید حاصل کرتے تھے اور لوگوں کو معتزلی بنانے کی کوشش
کرتے تھے۔ حالانکہ یہ حدیث خود مسلم میں بھی کتاب الایمان میں موجود ہے اور دیگر کتب
احادیث میں بھی موجود ہے۔ لیکن محدثین کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے
ہمارے اوپر ہتھیار اٹھایا اور حملہ آور ہوا وہ ہمارے طریقہ اور سنت پر نہیں ہے۔ ہمارے
عمل کے مطابق نہیں ہے، ہماری سیرت پر نہیں ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ ہماری
ملت سے ہی خارج ہے۔ الا یہ کہ وہ قتل کو حلال سمجھتا ہو تو پھر وہ مرتد اور خارج از اسلام

ہوگا ورنہ نہیں، لیکن اس مقام میں عمرو بن عبید کا اس حدیث کو حسن بصریؒ کی طرف منسوب کرنا جھوٹ ہے جس کے بارہ میں عوف بن ابی جمیلہؒ نے کہا کہ یہ جھوٹا ہے کیونکہ عوف حسن بصریؒ کے کبار تلامذہ میں سے تھا اور اس کو حسنؒ کی مرویات کا پوری طرح علم تھا۔ اسی طرح ایوب سختیانیؒ کی مجلس میں ایک شخص بیٹھا تھا اور حدیث سنتا تھا ایوبؒ نے اس کو کسی وقت گم پایا یعنی اپنی مجلس میں غیر حاضر پایا۔ جب اس شخص کے بارے میں پوچھا تو دوسرے شاگردوں نے بتلایا کہ وہ شخص عمرو بن عبید کی مجلس میں بیٹھتا ہے ایک دن حضرت ایوبؒ، حمادؒ کے ساتھ سویرے سویرے بازار گئے تو وہ شخص سامنے آیا۔ ایوبؒ نے اس سے دریافت کیا کہ ہمیں معلوم ہوا ہے کہ تم اس شخص (عمرو بن عبید) کے پاس بیٹھتے ہو۔ اس شخص نے کہا کہ ہاں وہ ہمارے سامنے غرائب بیان کرتا ہے۔ ایوبؒ نے کہا کہ ہم انہی غرائب سے ڈرتے ہیں۔ اور ان ہی غرائب سے بھاگتے ہیں (غرائب سے مراد منکر ضعیف اور موضوع روایات ہیں) کسی نے ایوب سختیانیؒ سے کہا کہ عمرو بن عبید حسن بصریؒ سے روایت کرتا ہے کہ نبیذ پی کر جس کو نشہ چڑھ جائے اس پر حد نہیں لگتی۔ ایوبؒ نے کہا کہ عمرو بن عبید جھوٹ کہتا ہے۔ کیونکہ میں نے خود حسن بصریؒ سے سنا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ ایسے شخص پر حد جاری ہوگی۔

سلام بن ابی مطیعؒ کہتے ہیں کہ ایوب سختیانیؒ تک یہ بات پہنچی کہ میں عمرو بن عبید کے پاس بیٹھتا ہوں۔ تو انہوں نے مجھ سے کہا کہ جس شخص کے دین پر تم کو امن نہیں اس کے دین پر تم اس کو امین نہیں خیال کرتے۔ تو اسکی روایت پر تمہیں کیسے امن حاصل ہوگا۔ یعنی وہ شخص فاسد الاعتقاد ہے۔ پھر اس کی روایت کا کیا اعتبار۔

سفیانؒ نے ابوموسیٰ سے نقل کیا ہے کہ اس نے یہ کہا کہ ہمارے پاس عمرو بن عبید نے روایت بیان کی ہے اس سے قبل جب کہ اس کے اعتقاد میں فساد لاحق ہوا۔ اور اس سے قبل جب کہ اس نے اپنے اعتزال کے گمراہ اور فاسد عقیدہ کو لوگوں کے سامنے ظاہر کیا۔ فاسد الاعتقاد ہونے اور حافظہ وغیرہ میں تغیر آنے سے پہلے کی روایات معتبر ہوں گی بعد کی غیر معتبر۔ معاذ عنبریؒ نے امام شعبہؒ کی طرف لکھا اور ان سے دریافت

کیا کہ ابو شیبہ جو واسط کا قاضی ہے کیسا شخص ہے۔ اس کی روایت معتبر ہے یا غیر معتبر امام شعبہؒ نے جواب لکھا کہ اس سے روایت مت لکھو وہ روایت بیان کرنے کے لائق نہیں۔ اور ساتھ یہ کہ میرا یہ خط بھی پھاڑ دینا کہ کہیں اس کو پتہ چل گیا تو ممکن ہے کہ تجھے یا مجھے نقصان پہنچانے کی کوشش کرے اور تمہارا مطلب تو پورا ہو گیا ہے۔

عفان کہتے ہیں کہ میں نے حماد کے سامنے صالح المری سے نقل کر کے ایک روایت بیان کی تو حماد نے کہا کہ صالح المری جھوٹ کہتا ہے۔ اسی طرح عفان نے حضرت ہمامؒ کے سامنے صالح مری کی روایت بیان کی تو ہمامؒ نے کہا کہ وہ جھوٹ کہتا ہے۔ اصل میں صالح مری نیک اور زاہد آدمی تھا اور یہ واعظ تھا حسن الصوت بالقرآن۔ بہت خوش الحان و خوش گلو تھا۔ جب وعظ کرتا تھا تو اس پر گریہ طاری ہوتا تھا اور سخت غم و حزن کی حالت پیدا ہوتی تھی۔ بہت خوف طاری رہتا تھا بعض لوگ اس کا قرآن سن کر بیہوش ہو جاتے تھے، غشی طاری ہو جاتی تھی اور بعض مر جاتے تھے لیکن یہ شخص روایت بیان کرنے میں بالکل غیر محتاط تھا سچ جھوٹ سب بیان کر دیتا تھا "لم نری الصالحین فی شئی اکذب منھم فی الحدیث" کا مصداق تھا۔

ابو داؤد طیالسیؒ کہتے ہیں کہ مجھ سے امام شعبہؒ نے کہا کہ تم جریر بن حازمؒ کے پاس جاؤ اور اس سے کہو کہ تم حسن بن عمارۃ سے روایت نہ بیان کرو۔ تمہارے لیے یہ حلال نہیں کہ تم اس سے روایت بیان کرو۔ کیونکہ وہ جھوٹ بولتا ہے۔ ابو داؤدؒ کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ سے پوچھا کہ وہ کیسے جھوٹ بولتا ہے۔ تو شعبہؒ نے کہا کہ اس حسن بن عمارۃ نے ہمارے پاس حکم کے واسطے سے ایسی روایتیں بیان کی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں یعنی وہ جھوٹی روایتیں ہیں۔ ابو داؤدؒ نے شعبہ سے اس کی تفصیل پوچھی تو اس نے کہا کہ میں نے حکم سے پوچھا تھا کہ آیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز جنازہ پڑھی تھی اس نے کہا کہ نہیں۔ لیکن حسن بن عمارۃ نے حکم عن مقسم عن ابن عباسؓ روایت بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جنازہ پڑھی تھی اور ان کو دفن کیا تھا۔ غسل شہید کے بارہ میں اتفاق ہے کہ اس کو غسل نہ دیا جائے" اور اسی لباس میں جو ان کے

بدن پر ہو مع خون آلود ہونے کے دفن کر دیا جائے۔ لیکن شہید کی نماز جنازہ کے بارہ میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور بعض دیگر محدثین کا مسلک یہی ہے کہ جنازہ نہ پڑھا جائے اور بغیر جنازہ کے ان کو دفن کر دیا جائے کیونکہ شہید مغفور ہوتا ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ امام ابن ابی لیلیٰؒ عبیداللہ بن الحسنؒ سلیمان بن موسیٰؒ سعید بن عبدالعزیزؒ، وغیرہ حضرات کے نزدیک شہید کا جنازہ پڑھا جائے گا۔

امام ابوداؤدؒ نے مراسیل میں عطاء بن ابی رباحؒ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے احد کے مقتولین پر نمازِ جنازہ پڑھی تھی۔ جیسا کہ بخاری صـ۱۷۹ ج۱ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے "صلّٰی علی اہل احد صلوٰتہ علی المیت" اگرچہ حضرت جابرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ لم یغسلوا ولم یصل علیہم (بخاری صـ۱۷۹ ج۱)

امام شعبہؒ نے کہا کہ میں نے حکم سے دریافت کیا کہ اولاد الزنا کے بارہ میں کیا خیال ہے ان کا نماز جنازہ پڑھا جائے گا یا نہیں۔ حکم نے کہا کہ پڑھا جائے گا شعبہ نے دریافت کیا کہ کس کی روایت سے ثابت ہے۔ حکم نے کہا کہ حسن بصریؒ سے ثابت ہے۔ اس پر حسن بن عمارۃ نے حدثنا الحکم عن یحیی بن الجزار عن علیؓ کی روایت سنائی۔ حالانکہ یہ بالکل جھوٹ ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ صرف حسن بصریؒ کے فتوے سے ثابت ہے کسی مرفوع حدیث یا قول صحابی سے ثابت نہیں۔

حسن حلوانیؒ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد یزید بن ہارونؒ سے سنا انہوں نے زیاد بن میمون کا ذکر کیا اور یہ کہا کہ میں نے قسم کر رکھی ہے کہ میں اس زیاد سے کوئی روایت نقل نہیں کروں گا، اور نہ خالد بن محدوج سے، اور پھر کہا کہ میں زیاد سے ایک دفعہ ملا اور اس سے ایک حدیث پوچھی تو اس نے وہ حدیث بکر مزنی سے نقل کر کے سنائی پھر دوبارہ میں اس کے پاس آیا تو یہی حدیث اس نے مورق عجلی سے نقل کر کے سنائی پھر سہ بارہ میں اس کے پاس آیا تو اس نے یہی روایت حسن سے نقل کر کے سنائی۔

یزیدؒ اس زیاد اور خالد دونوں کو جھوٹ کی طرف منسوب کرتے تھے۔
اسی طرح حلوانیؒ کہتے ہیں کہ ہمارے استاذ عبدالصمد بھی زیاد کو جھوٹ کی طرف منسوب کرتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ جھوٹا ہے۔ محمود بن غیلانؒ امام مسلمؒ کے استاذ کہتے ہیں۔ کہ میں نے ابوداؤد طیالسیؒ سے کہا کہ آپ کثرت سے عباد بن منصورؒ سے روایتیں نقل کرتے ہیں تو آپ اس سے عطارۃ والی روایت کیوں نہیں نقل کرتے۔ جس کو ہمارے لیے نضر بن شمیلؒ (ابوالحسن المازنی النحوی) نے نقل کیا ہے (اس روایت کی سند میں زیاد بن میمون بھی واقع ہے) تو ابوداؤد طیالسیؒ نے مجھ سے کہا خاموش رہو بات نہ کرو۔ کیونکہ میں اور عبدالرحمن بن مہدی دونوں زیاد بن میمون سے ملے ہم نے اس سے پوچھا کہ یہ روایات جو تم.... حضرت انسؓ سے نقل کرتے ہو۔ کیا تم نے یہ روایات ان سے سنی ہیں۔ تو اس نے کہا کہ یہ بتلاؤ اگر ایک آدمی گناہ کرتا ہے اور پھر اس سے توبہ کرتا ہے تو کیا اس کی توبہ اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتا۔ ہم نے کہا کیوں نہیں قبول کرتا۔ تو اس نے کہا کہ میں نے تو انسؓ سے اس سلسلہ میں کوئی قلیل یا کثیر روایات نہیں سنی۔ اگر دوسرے لوگوں کو پتہ نہ ہو تو ہو سکتا ہے۔ لیکن تم دونوں جانتے ہو کہ میری ملاقات حضرت سے نہیں ہوئی۔ ابوداؤدؒ کہتے ہیں کہ بعد میں ہمیں پتہ چلا کہ وہ پھر روایت بیان کرتا ہے۔ ہم پھر اس کے پاس گئے تو اس نے پھر کہا کہ میں توبہ کرتا ہوں۔ آئندہ نہیں بیان کروں گا لیکن بعد میں پتہ چلا کہ وہ پھر بیان کرتا ہے اس لیے ہم نے اس کی روایت کو ترک کر دیا۔
اس روایت میں "فانا لقیت زیاد بن میمون و عبدالرحمن بن مہدی" عبدالرحمن کا عطف لقیت کی ضمیر متصل پر ہے لیکن درمیان میں مفعول کا واسطہ ہے اس لیے یہ عطف جائز ہے۔ اگر درمیان میں توسط نہ ہوتا تو پھر ضمیر متصل پر عطف ضمیر منفصل کے لائے بغیر درست نہ ہوتا۔ فانتما لا تعلمان میں بعض کہتے ہیں کہ لا زائد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ھمزہ استفہام محذوف افانتما ہے اور عند البعض یہ استفہام انکاری ہے۔
یہ عطارۃ جس کا ذکر ہے اس کا نام حولاء بنت تویت ہے۔ یہ مدینہ میں رہتی تھی۔ ام المومنین عائشہؓ کے پاس آئی اس نے اپنے خاوند کا حال ذکر کیا اور یہ بھی کہا کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سامنے خاندان کی فضیلت بیان فرمائی۔ نیز اس عطارۃ کی حدیث میں ولادت رضاعت دودھ چھڑانے اور مراودت، معانقہ، قبلہ اور مجامعت وغیرہ باتوں کا بھی ذکر ہے۔ یہ حدیث صحیح نہیں۔

عبدالقدوس شامی جو وضاعین میں سے تھا۔ اس کا ذکر پہلے بھی ہوا ہے اس کے بارہ میں شبابہ کا بیان ہے کہ وہ وضاع اور کذاب ہونے کے علاوہ جاہل اور غبی بھی تھا الفاظ کی بھی تصحیف کرتا تھا اور راویوں کے نام بھی صحیح نہیں ذکر کر سکتا تھا۔ اس نے سوید بن غفلہ کو سوید بن عقلہ کہا۔ اور حدیث نھی ان یتخذ الروح عرضا" کو اس نے نھی ان یتخذ الروح عرضا" پڑھا۔ اس سے پوچھا گیا کہ اس کا کیا مطلب ہے تو اس نے کہا کہ دیوار میں روشندان چوڑا چوڑا نہ بنایا جائے بلکہ کھڑا کھڑا بنایا جائے۔ اور روح کو الروح بنا دیا۔ یعنی ہوا ہلنے کے لیے روشندان۔ حالانکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کسی جاندار کو بلا وجہ نشانہ نہ بنایا جائے۔ اس پر تیر اندازی یا چاند ماری نہ کی جائے۔

(چنانچہ کئی واقعات مشہور ہیں جب اس قسم کے جہال تغیر و تبدل اور الفاظ کی تصحیف کرتے ہیں تو مطلب کچھ کا کچھ بن جاتا ہے۔ چنانچہ ایک ایسے ہی جاہل کا لطیفہ مشہور ہے کہ وہ "الحمد للہ" کو "الجمد للہ" پڑھتا تھا اور کہتا تھا کہ میں نے اپنے دادا صاحب کے قرآن پر اسی طرح لکھا ہوا دیکھا ہے ایک اور صاحب جو عامل بالحدیث ہونے کے مدعی تھے انہوں نے استنجا کیا اور فوراً وتر پڑھنا شروع کر دیا کسی نے کہا کہ بغیر وضو کے وتر پڑھتے ہو۔ اس نے کہا حدیث میں آیا ہے "من استجمر فلیوتر" جو استنجا پاک کرتا ہے وہ وتر کرے۔ حالانکہ وہاں وتر سے مراد طاق مرتبہ ڈھیلہ وغیرہ سے استنجا پاک کرنا ہے)

اسی طرح امام حماد بن زیدؒ نے ایک شخص سے کہا جب کہ وہ شخص مہدی بن ہلال کی مجلس میں کئی دن تک بیٹھا تھا۔ حماد نے کہا یہ کیا چشمہ شور ہے، جو تمہاری طرف پھوٹا ہے۔ چشمہ شور سے مراد منکر ضعیف اور موضوع روایات بیان کرنا ہے۔ جیسا کہ شور پانی سے استفادہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح ایسی موضوع منکر اور غلط روایات سے استفادہ ممکن نہیں۔

مہدیؒ بن ہلال منصوب بنزع خافض ہے۔ اے عند مہدی بن ہلال، او فی مجلس

مہدی بن ہلال عنہ اور فی وغیرہ کو حذف کر دیا ہے اور مہدی کو منصوب پڑھا ہے۔

اسی طرح محدث ابو عوانہؒ نے کہا کہ میرے پاس حضرت حسن بصریؒ کی روایات جہاں جہاں سے پہنچی تھیں میں نے جب ان کو ابان بن ابی عیاش کے سامنے ذکر کیا تو اس نے وہ سب روایات حسن بصریؒ سے بیان کر دیں۔ حالانکہ یہ بات غلط تھی یہ احادیث مختلف رواۃ سے منقول تھیں ان سب کو حسن بصریؒ کی طرف منسوب کرنا محض غلط بیانی تھی۔

حضرت علی بن مسہرؒ کہتے ہیں کہ میں نے اور حمزۃ زیاتؒ نے تقریباً ایک ہزار روایتیں ابان بن ابی عیاش سے سنی تھیں، پھر کسی وقت میری ملاقات حمزۃ زیات سے ہوئی تو اس نے اپنا خواب بیان کیا کہ مجھے خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نصیب ہوئی۔ میں نے آپ کے سامنے ان سب روایات کا ذکر کیا جو ابان سے سنی تھیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں سے صرف پانچ یا چھ روایات کے بارہ میں تصدیق فرمائی باقی سے انکار کیا۔

خواب کو سوائے نبی کے کسی کا حجت نہیں ہوتا اور نہ اس سے کوئی مسئلہ ثابت ہو سکتا ہے۔ البتہ نبی کا خواب حجت ہوتا ہے اور بقول ابن عباسؓ "رویاء الانبیاء وحی" کہ نبیوں کا خواب وحی کی ایک قسم ہوتا ہے۔ تو یہاں امام مسلمؒ نے خواب سے کیسے احادیث کے ضعیف قرار دینے پر حجت قائم کی ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ امام مسلم نے اس خواب سے دلیل نہیں پکڑی بلکہ اس خواب کو قرینہ ضعف و کذب بنایا ہے۔ دوسرے دلائل اور اقوال ائمہ سے دلیل قائم ہو چکی ہے۔ خواب سے صرف تانیس (مانوس ہونے کی بات) اور قرینہ و تائید حاصل کی ہے۔ دلیل کا مدار اس پر نہیں۔ جیسا کہ مجاہیل اور متکلم فیہ رواۃ کی روایات کو بطور شاہد و تابع ذکر کر دیتے ہیں۔ امام مسلمؒ اور بخاریؒ دونوں نے یہ کام کیا ہے، محمد بن اسحاقؒ اور ابن لہیعہ وغیرہ۔ اور بعض مجہول رواۃ کی روایات کو صرف تابع کے طور پر ذکر کر دیا ہے۔ اسی طرح یہاں خواب کا ذکر کیا ہے اس کو مدار استدلال نہیں بنایا۔ کیونکہ کسی شرعی حکم کا اثبات نبی کے علاوہ کسی کے خواب سے نہیں ہو سکتا۔ بعض اوقات راوی جب معروف راویوں سے روایت نقل کرتے ہیں تو وہ قابل لحاظ ہوتی ہے

اور جب غیر معروف راویوں سے نقل کرتے ہیں تو وہ ناقابل التفات اور اعتبار کے لائق نہیں ہوتی۔ چنانچہ ابن عدیؒ کہتے ہیں کہ مجھ سے محدث ابواسحاق فزاریؒ نے کہا کہ بقیۃ کی وہ روایات لکھ لیا کرو جو وہ معروف راویوں سے نقل کرتا ہے۔ اور جو غیر معروف راویوں سے نقل کرتا ہے وہ نہ لکھو۔ ان کا اعتبار نہیں۔ لیکن اسماعیل بن عیاش کی کوئی روایت بھی نہ لکھو خواہ وہ معروف راویوں سے نقل کرے یا غیر معروف راویوں سے۔ یہ بہت کمزور راوی ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مبارکؒ نے بقیۃ کے بارہ میں کہا کہ بقیۃ اچھا آدمی ہے اگر اس میں یہ عیب نہ ہوتا کہ یہ نام کی بجائے کنیت کا ذکر کر دیتا ہے اور کنیت کی بجائے نام کا ذکر کر دیتا ہے۔ جس میں شبہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ راوی الگ الگ ہیں حالانکہ وہ ایک ہی راوی ہوتا ہے۔ یہ بقیۃ مدلس بھی تھا اور یہ تدلیس کی بدترین قسم ہے حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کہتے ہیں کہ ایک زمانے تک ہمارے سامنے ابوسعید الوحاظی کی کنیت کے ساتھ روایت نقل کرتا تھا جس سے ہم سمجھتے تھے کہ یہ ثقہ راوی ہوگا۔ لیکن جب ہم نے تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ تو وہی عبدالقدوس شامی وضاع، کذاب اور زندیق راوی ہے۔ چنانچہ امام عبدالرزاقؒ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن مبارک کو کسی کے بارہ میں اتنا واضح طور پر کہتے ہوئے نہیں سنا جس قدر صاف واضح طور پر عبدالقدوس کے بارہ میں کہتے تھے کہ یہ کذاب ہے۔ اس روایت کو بھی امام مسلم نے تائیدی طور پر ذکر کیا ہے اس میں سمعت بعض اصحاب عبداللہؓ ہے جو مجہول ہے، عبدالقدوس شامی پر جرح اور اسکا کذب دوسری روایات سے ثابت ہو چکا ہے یہ روایت محض تابع و مؤید ہے۔

ابونعیمؒ نے معلی بن عرفان کا ذکر کیا اور کہا کہ اس نے ہمارے سامنے اس طرح روایت بیان کی "حدثنا ابو وائل قال خرج علینا ابن مسعود بصفین" تو ابونعیم کہتے ہیں کیا عبداللہ بن مسعودؓ فوت ہونے کے بعد دوبارہ اٹھائے گئے تھے کہ وہ صفین میں باہر نکل کر آئے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ حضرت عثمانؓ کی خلافت میں ۳۲ھ یا ۳۳ھ میں فوت ہوئے تھے اور صفین کا واقعہ ۳۷ھ میں ہوا تھا۔ درمیان پانچ سال کا فاصلہ ہے۔ کیا وہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہو گئے تھے۔ اس لیے یہ

معلی بن عرفان کی کذب بیانی ہے۔

عفان کہتے ہیں کہ ہم اسماعیل بن علیہؒ کی مجلس میں تھے ایک شخص نے ایک راوی کی حدیث بیان کی تو میں نے کہا کہ یہ ثقہ راوی نہیں۔ وہ شخص کہنے لگا کہ تم خواہ مخواہ بلاوجہ اس کی غیبت کرتے ہو تو محدث اسماعیلؒ نے کہا کہ یہ غیبت نہیں بلکہ اس نے صحیح اور شرعی حکم لگایا ہے کہ یہ شخص قابل اعتبار پختہ اور ثقہ راوی نہیں اس کی روایت قابل اعتبار نہیں۔

اسی طرح بشر بن عمرؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام مالکؒ سے دریافت کیا کہ وہ محمد بن عبدالرحمٰن جو سعید بن المسیب سے روایت کرتا ہے وہ کیسا ہے۔ مالک صاحبؒ نے کہا کہ وہ ثقہ نہیں۔ اسی طرح میں نے ابوالحویرث راوی کے بارہ میں دریافت کیا تو مالک صاحبؒ نے کہا کہ وہ بھی ثقہ نہیں۔ میں نے مالکؒ سے اس شعبہ کے بارے میں دریافت کیا کہ جس سے ابن ابی ذئب محدثؒ روایت بیان کرتا ہے۔ مالک صاحبؒ نے کہا کہ وہ بھی ثقہ نہیں۔ میں نے مالکؒ سے حرام بن عثمان راوی کے بارے میں دریافت کیا تو مالکؒ نے کہا کہ وہ بھی ثقہ نہیں پھر میں نے دوسرے وقت ان پانچوں رواۃ کے بارہ میں اکٹھا سوال کیا کہ یہ کیسے ہیں تو مالکؒ نے کہا کہ یہ سب کے سب غیر ثقہ ہیں۔ پہلے ایک ایک راوی کے بارہ میں الگ الگ پوچھا اور پھر کسی دوسرے موقع پہ ان پانچوں کو جمع کر کے ایک دفعہ پوچھا یہ مزید احتیاط کے لیے تھا۔ اور نیز استاذ و شیخ کا ضبط بھی معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اجمالی طور پہ کیا جواب دیتا ہے اور تفصیلی طور پہ کیا جواب دیتا ہے۔ یا اجمال اور تفصیل میں ایک ہی بات کرتا ہے۔ مالک صاحبؒ کے ضبط و اتقان کا بھی امتحان تھا۔ اور احتیاط کا بھی۔ مالکؒ کا ایک ہی قول تھا۔ ہر حالت میں ایک ہی جواب دیا۔ پھر اس نے مالکؒ سے ایک اور راوی کے بارہ میں دریافت کیا تو مالک صاحبؒ نے کہا کہ اگر وہ راوی ثقہ ہوتا تو اس کا ذکر میری کتابوں میں ضرور ہوتا میری کتابوں میں جب تم اس کا ذکر نہیں پاتے تو سمجھ لو کہ وہ کمزور راوی ہے۔ ابن ابی ذئب محدثؒ نے شرجیل بن سعد راوی کے بارہ میں یہ بتلایا کہ یہ متہم بالکذب ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ نے عبداللہ بن محرر راوی کے بارہ میں کہا کہ اگر مجھے اختیار دیا جاتا کہ میں پہلے جنت میں داخل ہوں یا عبداللہ بن محرر سے ملاقات پہلے کروں تو میں عبداللہ بن محرر سے پہلے

ملاقات کرنے کو ترجیح دیتا مجھے اس سے اتنی محبت تھی اور میں اس کا اتنا معتقد تھا لیکن جب میں نے اس کے بارہ میں تحقیق کی تو وہ میری نظروں سے ایسا گر گیا کہ ایک مینگنی میرے نزدیک اس سے زیادہ اچھی ہے۔ اس عبداللہ بن محرر کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کی مراد اس دخول سے دخول اوّلی ہے۔ کیونکہ ایک مومن جنت کے مطلق یا نفس دخول پر کسی چیز کو ترجیح نہیں دے سکتا اس لیے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی ملاقات و رویت اور اسکی رضا و خوشنودی حاصل ہوگی اور یہ چیز مومن کے نزدیک ہر شئی سے مقدم ہے۔ البتہ دخول اوّلی اگر مراد ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ یعنی مجھے شدید شوق تھا اور عبداللہ بن محرر سے محبت تھی۔ یہ خیال تھا کہ پہلے اس سے ملاقات کر لوں اور پھر جنت میں داخل ہوں۔ زید بن ابی انیسہ نے اپنے بھائی یحییٰ بن ابی انیسہ کے بارہ میں کہا کہ وہ کذاب ہے۔ اور لوگوں سے کہتا تھا کہ میرے بھائی سے روایت نہ نقل کرو وہ جھوٹا ہے

جرح کرنے میں محدثین نے اور ارباب نقد و جرح نے باپ بیٹا بھائی کسی کا بھی لحاظ نہیں کیا حتیٰ کہ علی بن المدینیؒ استاذ بخاری سے جب ان کے باپ کے بارہ میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ کسی اور سے پوچھو۔ لوگوں نے اصرار سے پھر پوچھا تو کہنے لگے یہ دین کی بات ہے میں کہتا ہوں کہ میرا باپ ضعیف ہے۔ روایت کے قابل نہیں۔

وکیع الجراحؒ کے والد چونکہ سرکاری ملازم تھے اور بیت المال پر متعین تھے۔ جب وکیعؒ روایت کرتے تھے تو کسی اور راوی کو ساتھ ملا کر تب روایت بیان کرتے تھے۔ تنہا اپنے والد سے روایت نہیں کرتے تھے۔

امام ابو داؤدؒ بھی اپنے بیٹے عبداللہ کے بارہ میں کہتے تھے وہ کذاب ہے اس سے روایت نہ اخذ کرو۔ (فتح الملہم ص ۱۴۴/۱)

حضرت ایوب سختیانیؒ نے فرقد راوی کے بارہ میں کہا کہ یہ حدیث اخذ کرنے کے قابل نہیں ہے حضرت یحییٰ بن سعید قطانؒ نے محمد بن عبداللہ بن عبید بن عمیر لیثی کو بہت زیادہ ضعیف قرار دیا لوگوں نے کہا یہ یعقوب بن عطاء سے بھی زیادہ ضعیف ہے تو انہوں نے کہا کہ ہاں اس سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ اور پھر کہا کہ میں نہیں خیال کرتا کہ ایسے ضعیف

راوی سے بھی کوئی حدیث نقل کرتا ہے۔ اسی طرح یحییٰ بن سعیدؒ نے حکیم بن جبیر، عبدالاعلیٰ کو ضعیف کہا۔ اور یحییٰ بن موسیٰ بن دینار کو بھی ضعیف قرار دیا۔ اور کہا کہ اس کی حدیث بادِ مخالف ہے" حدیثہ ریح " اس سے مراد یہ خوشگوار ہوا نہیں ہوتی بلکہ بادِ مخالف مراد ہوتی ہے خوشگوار ہوا کا تو ہر انسان اور جانور محتاج ہوتا ہے۔ یہ محاورہ ایسا ہے جیسا فارسی زبان والے کہتے ہیں "حدیث او گوزست یا گوز شترست"

اسی طرح یحییٰ بن سعیدؒ نے موسیٰ بن دہقان، عیسیٰ بن علی المدنی کو ضعیف قرار دیا۔ اور حضرت عبداللہ بن مبارکؒ نے حسن بن علی سے کہا کہ تم جب جریرؒ کے پاس جاؤ تو اس کی ساری روایتیں نقل کرو مگر تین آدمیوں کی روایتیں نہ نقل کرو۔ عبیدۃ بن معتب، اسری بن اسماعیل، اور محمد بن سالم، ان کی روایتیں نہ نقل کرو یہ اس کے اہل نہیں۔ اس کے بعد امام مسلمؒ نے مجموعی طور پر اس باب میں جو ائمہ کرام کے اقوال نقل کیے ہیں۔ ان پر تبصرہ کیا ہے امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ ہم نے جو اہل علم کا کلام متہم راویوں کے بارہ میں ذکر کیا ہے۔ اور انہوں نے جو ان رواۃ کے عیوب کی خبر دی ہے اس کے امثال و اشباہ تو بہت زیادہ ہیں۔ ہم طوالت کی وجہ سے سب کا ذکر نہیں کرتے صرف اتنا حصہ ذکر کرتے ہیں کہ جو شخص محدثین کا مسلک اور مذہب معلوم کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے یہ کافی ہے کہ ان اہل علم و محدثین نے کیوں اپنے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ ان رواۃ کے عیوب کو ظاہر کریں اور ان ناقلین اخبار کے معائب کو کھولیں۔

جب ان سے پوچھا گیا تو انہوں نے اس کو بیان کیا اور اسی کا فتویٰ دیا۔ اس لیے کہ اس میں دین کا بہت بڑا حصہ ہے، اخبار و روایات میں دین کے بارہ میں حلال و حرام امر و نہی، ترغیب و ترہیب وغیرہ احکام و مسائل ذکر ہوتے ہیں اور جب راوی خود معدن صدق اور منبع امانت نہ ہو تو اس کو جاننے والے لوگ جب اس سے روایت کریں اور ناواقف لوگوں کے سامنے ان کے عیوب ظاہر نہ کریں تو وہ ناواقف لوگ تو نہیں جانتے کہ ان راویوں میں کیا خرابی اور عیب ہے۔ تو یہ ان کے ساتھ دھوکا ہوگا۔ وہ ان سب کو یا بعض کو صحیح سمجھ کر اس پر عمل کریں گے۔ اور حقیقت میں وہ سب یا اکثر حصہ انکا

اکاذیب پر مشتمل ہوگا۔ جن پر عمل کرنا یا اعتقاد رکھنا جائز نہیں۔ اور پھر صحیح احادیث جن کو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے ان میں کفایت ہے اور ان پر قناعت کی جا سکتی ہے ان کی موجودگی میں ان اکاذیب کی ضرورت نہیں۔

پھر امام مسلم بیان کرتے ہیں کہ ایسی ضعیف و منکر اسانید سے جو ضعاف و مناکیر احادیث منقول ہیں ان کو باوجود ان کے ضعف کے جاننے کے اور باوجود اس کے کہ ان کے اندر جو خرابیاں اور مجہول روات ہیں، پھر ان کا اعتبار کرنا اور ان کو روایت کرنا۔ یہ صرف ان لوگوں کا کام ہو سکتا ہے جنکو اپنی تشہیر عوام میں منظور ہوتی ہے۔ وہی ایسی روایات کو نقل کرتے ہیں تاکہ لوگوں میں چرچا ہو کہ فلاں محدث نے اتنی روایتیں بیان کی ہیں اور اتنی کثیر روایتیں اپنی کتاب میں جمع کی ہیں سو ایسا کرنے والے کو علم کی بجائے جہالت کی طرف منسوب کرنا زیادہ بہتر ہے۔ ایسے شخص کا علم میں کوئی حصہ نہیں،

خلاصہ بحث :۔ اس تمام باب سے جو مسائل و قواعد معلوم ہوتے ہیں۔ ان کو محدثین اس طرح بیان کرتے ہیں۔

(۱) راویوں پر جرح کرنا جائز ہے بلکہ صیانت حدیث اور حفاظت سنت کے لیے واجب اور موجب اجر و ثواب ہے۔ یہ غیبت محرمہ نہیں۔ بلکہ شریعت کی حفاظت اور صیانت ہے۔ اور نصیحت اور خیر خواہی ہے تمام مسلمانوں کے حق میں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان مبارک سے اصول جرح و تعدیل ثابت ہیں۔ مثلاً اصل جرح "بئس اخو العشیرۃ" "او ابن العشیرۃ" ہے اور "ان عبد اللہ رجل صالح" اصل توثیق و تعدیل ہے۔ اور کتاب اللہ میں بھی فاسق کی خبر کا غیر مقبول ہونا مذکور ہے۔

(۲) لیکن جرح اس شخص کی معتبر ہوگی جو عارف ہو یعنی وجوہ جرح کو پوری طرح جانتا ہو، سوائے عادل شخص کے اور سوائے اس کے جو اسباب جرح کا عارف ہو کسی کی جرح معتبر نہ ہوگی۔

(۳) بعض بڑے جلیل القدر ائمہ حدیث نے کذاب اور متروک راویوں سے روایتیں بیان کی ہیں۔ جیسے امام شعبیؒ نے حارث الاعور الہمدانی سے باوجود اس کے کہ اس کے بارہ

میں یہ بھی کہا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں یہ اعور کذاب ہے۔ پھر اس سے کیوں روایت بیان کی۔ محدثین اس کی کئی توجیہات بیان کرتے ہیں۔

(ا) ان ائمہ کرام نے اس لیے ایسے راویوں سے روایات بیان کی ہیں تاکہ ان کو پہچان لیں اور تاکہ ان کا ضعف اور خرابی دوسروں کے سامنے بیان کر سکیں۔ تاکہ خود ان پر یا دوسروں پر معاملہ ملتبس نہ رہے، یا شک میں نہ پڑیں۔

(ب) ضعیف راویوں کی روایات محض متابعت اور استشہاد کے لیے بیان کی جاتی ہیں نہ اس لیے کہ ان سے استدلال کیا جائے۔

(ج) ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان وضاعین اور ضعفاء کی روایات میں بعض روایات صحیح بھی ہوتی ہیں۔ ان کی روایات بیان کر دی جاتی ہیں اور اہل تمیز اور ثقہ لوگ ان میں امتیاز کر لیتے ہیں۔ چنانچہ امام سفیان ثوریؒ سے کہا گیا کہ آپ نے کلبی سے روایت کرنے سے منع کیا ہے پھر آپ خود اس سے روایت کرتے ہیں۔ تو سفیان ثوریؒ نے کہا انا اعرف صدقه من كذبه۔

(د) ان کی روایات میں جو ضعیف روایتیں ہوتی ہیں ان کے بارہ میں محدثین تساہل سے کام لیتے ہیں، اور فضائل یا ترغیب و ترہیب اور قصص وغیرہ کے باب میں ان کو نقل کر دیتے ہیں۔ حلال و حرام یا احکام میں نہیں۔

(ر) کاذبین کی اقسام اور ان کے احکام۔ قاضی عیاضؒ نے ان کے اقسام اس طرح بیان کیے ہیں۔ (۱) ایک قسم وہ ہے جو حدیث میں جھوٹ بولنے کے ساتھ معروف ہے اور ان کے بھی کئی انواع ہیں۔

(ا) جو حدیث وضع کرتے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وہ بات منسوب کرتے ہیں جو آپ نے نہیں فرمائی یہ کام یہ لوگ یا تو اپنی بڑائی کے لیے اور دین اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ استخفاف کی وجہ سے کرتے ہیں جیسا کہ زنادقہ کرتے ہیں جن کے اندر دین کا کوئی احترام و وقار نہیں ہوتا۔

(ب) یا اپنے گمان میں نیکی حاصل کرنے کے لیے ایسا کام کرتے ہیں۔ جیسا کہ جاہل قسم کے عبادت

گذار جنہوں نے فضائل اور رغائب میں طرح طرح کی احادیث وضع کر رکھی ہیں۔

(ج) یا دکھاوے اور اغراب یعنی عجیب وغریب چیزوں اور باتوں کو ظاہر کرنے کے لیے ایسا کرتے ہیں جیسا کہ فاسق قسم کے محدثین کرتے ہیں۔

(د) یا تعصب کی وجہ سے جیسا کہ مبتدع اور مذہبی تعصب والے لوگ کرتے ہیں۔

(ر) یا اتباع ھویٰ کی وجہ سے جیسا کہ دنیا داروں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے اور ان کے کاموں کے لیے عذر خواہی کرنے کی خاطر احادیث وضع کرنے والے لوگ کیا کرتے ہیں یہ سب کذاب اور متروک ہیں ان کی روایات کا کوئی اعتبار نہیں۔

(۲) دوسری قسم ان لوگوں کی جو حدیث رسولؐ میں تو جھوٹ بولنے کو روا نہیں سمجھتے لیکن لوگوں کے ساتھ بات چیت میں جھوٹ بولتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ مشہور ہوتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی روایت اور شہادت مقبول نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہ لوگ توبہ کر لیں تو پھر ان کی شہادت اور روایت دونوں مقبول ہوں گی۔

حدیث معنعن کی بحث :-

امام مسلمؒ کا اختلاف علی بن المدینیؒ اور امام بخاریؒ کے ساتھ۔ یہ دونوں حضرات معنعن حدیث کی قبولیت کے لیے لقاء مرۃً واحدۃً کو شرط قرار دیتے ہیں۔ کہ اگر راوی کی ایک مرتبہ بھی مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہو جائے تو اس کی تمام روایات کو اتصال پر محمول کیا جائے گا۔ اگر ایک مرتبہ بھی راوی کا مروی عنہ سے سماع، لقاء اور مشافہۃ ثابت نہ ہو سکے تو ایسی روایت قابلِ احتجاج نہیں ہوگی۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ امام مسلم کا اختلاف امام بخاریؒ کے ساتھ نہیں ہے کیونکہ بخاری، مسلم کے ساتھ فن میں شریک ہیں۔ لقاء مرۃ کی قید بخاری نے صرف اپنی کتاب کے لیے لگائی ہے۔ باقی فن کے طور پر، وہ بھی ایسی روایات کو قبول کرتے ہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ بخاری اور علی بن المدینی دونوں کے ساتھ امام مسلم کا اختلاف ہے جب ایک ثقہ راوی دوسرے ثقہ راوی سے معنعن طریق پر یعنی فلان عن فلان کے طریق روایت کرتا ہے اور اس راوی کا اس مروی عنہ سے لقاء واقعہ اور نفس الامر میں ممکن ہے

کہ دونوں ایک زمانہ اور ایک عصر میں رہتے ہیں اور ایسی جگہوں یا ایسے مقامات میں بستے ہیں کہ دونوں کی ملاقات آپس میں عادۃً ہو سکتی ہے۔ اور راوی مدلس اور غیر ثقہ بھی نہیں، زمانہ بھی متقدم و متاخر نہیں۔ تو ایسے ثقہ راوی کی معنعن اتصال پر محمول ہوگی۔ اور معتبر ہوگی مرسل نہ ہوگی۔ لیکن علی بن المدینیؒ اور امام بخاریؒ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کی معنعن تب معتبر ہوگی جب کم از کم ایک مرتبہ اس کا لقاء ثابت ہو۔ امام مسلمؒ اس کا رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس قول کا قائل سلف کی تحقیق میں کوئی بھی نہیں اگر ہو تو پیش کرو۔ پھر امام مسلمؒ کہتے ہیں، اگر نقلی دلیل نہ ہو تو پھر کوئی عقلی دلیل لاؤ۔ پھر خود اس دلیل کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ یہ کہے کہ چونکہ محدثین عام طور پر ارسال کرتے ہیں اور یہ بھی محدثین میں سے ہے لہذا ممکن ہے اس نے ارسال کیا ہو۔ اس امکان ارسال کی وجہ سے یہ روایت قابل استدلال نہیں ہوگی، بلکہ یہ موقوف ہوگی امام مسلمؒ اس کا رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر اس امکان ارسال کی وجہ سے معنعن روایت غیر معتبر ہے تو پھر تمہارے نزدیک کوئی بھی معنعن متصل نہیں ہونی چاہیے، خواہ لقاء ثابت بھی ہو۔ اس لیے کہ ثابت اللقاء راوی بھی ارسال کرتے ہیں اور اس کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ پس جہاں بھی عن سے روایت ہوگی وہاں احتمال ارسال موجود ہے معنعن ثبوت لقاء مرۃً کے بعد بھی متصل کے حکم میں نہ ہوگی۔ جب ایسے ثابت اللقاء راوی کی مرسل روایت تم قبول کرتے ہو۔ اس کے برخلاف ابہام کی صورت میں جہاں ارسال ثابت نہیں تو محض قیاس سے کہ محدثین ارسال کرتے ہیں۔ اس نے بھی ارسال کر دیا ہوگا۔ اس روایت کو مرسل کہتے ہو اور قابل استدلال نہیں سمجھتے۔ تعجب ہے کہ جب معنعن روایت کی قبولیت، اور اتصال کا مدار راوی کے ثقہ ہونے پر ہے۔ تو عدم ذکر لقاء والی صورت میں وہ ثقہ ہے ثبوت لقاء کی صورت میں ثبوت ارسال بھی موجود ہے اور عدم ذکر لقاء کی صورت ارسال ثابت نہیں گو لقاء بھی ثابت و مذکور نہیں، تو آخر کوئی وجہ ترجیح تو ہونی چاہیئے کہ ثبوت ارسال والی صورت میں معنعن معتبر ہے۔ اور عدم ثبوت ارسال والی صورت میں معنعن معتبر نہیں کیوں؟

امام مسلمؒ نے فتکلم بعض المنتحلین سے بڑی شدت کے ساتھ ان لوگوں کا رد کیا ہے

جو معنعن روایت کو قابل استدلال نہیں سمجھتے۔ اور بعض الفاظ بھی بہت سخت استعمال کیے ہیں جیسا کہ منتحلین، کا لفظ، منتحل تو وہ شخص ہوگا جو غیر کی چیز کو اپنی طرف منسوب کرے اور خود اسکا اہل نہ ہو، یہاں مطلب یہ ہوگا۔ انتحال کا مفہوم یہی ہوتا ہے غیر کی چیز کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے شعر منحول بھی وہ شعر ہوتا ہے جو کسی کا ہو اور اس کو اپنی طرف منسوب کرے اعشیٰ شاعر کہتا ہے

فکیف انا وانتحال القوافی ۔۔۔ بعد المشیب کفیٰ ذاک عارٌ

امام مسلمؒ نے جن حضرات کے بارہ میں یہ الفاظ استعمال کیے ہیں وہ ایسے نہیں تھے لیکن غصہ کے اندر ایسا ہوتا رہتا ہے اس لیے کہ موقف انکا کمزور تھا مسلمؒ نے زیادہ شدت اختیار کی، اہل حق کے قلوب بعض اوقات زیادہ گرم ہو جاتے ہیں۔ اور ایسی باتیں ہوتی رہتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ معاف فرمائے مسلمؒ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ کے بعض منتحل محدثین نے اسانید کی صحت وسقم کے بارہ میں کلام کیا ہے۔ وہ کلام ایسا ہے اگر ہم اس کے ذکر سے اور اس کو نقل کرنے سے پہلو تہی کریں تو یقیناً یہ ایک مضبوط رائے ہوگی۔ اور صحیح مذہب ہوگا۔ کیونکہ ایسے مطروح قول سے اعراض کرنا زیادہ لائق اور مناسب ہے اس قول کو مٹانے اور اس کے قائل کے ذکر کو گمنام بنانے اور ساقط کرنے کے لیے اور یہ زیادہ لائق ہے کہ جہّال کو اس پر تنبیہ و خبر اور اطلاع حاصل نہ ہو (کیونکہ اگر اس کو ذکر کیا گیا تو جہال خیال کریں گے کہ یہاں یہ مذہب بھی ہے اور اگر اس کا ذکر ہی نہ ہو تو ان کو خبر بھی نہ ہوگی کہ اس کا کبھی کوئی قائل ہے) امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ مناسب تو یہی تھا کہ اس مذہب کا ذکر ہی نہ کیا جاتا۔ لیکن ہمیں جب برے انجاموں کا خطرہ محسوس ہوا اور یہ کہ جاہل لوگ نئی نئی باتوں سے جلد ہی دھوکہ کھا جاتے ہیں۔ اور ہمیں احساس ہوا کہ بعد میں اس رائے کے تخطیہ کرنے والوں کی رائے اور اعتقاد کی تغلیط و تخطئہ کی طرف جاہل لوگ جلدی مائل ہوں گے، علماء کے نزدیک جو باتیں ساقط الاعتبار ہوں گی ان کی طرف یہ جہال جلدی چلیں گے مطلب یہ ہے کہ بعد میں جو لوگ اس رائے کو غلط اور خطا کہیں گے تو جاہل لوگ ان تخطیہ کرنے والوں کی رائے کو غلط اور خطا کہیں گے۔ اور یہ الزام رکھیں گے کہ جب یہ رائے ظاہر کی گئی تھی اس وقت تو کسی نے ردّ نہ کیا۔ اب کہاں سے آگئے یہ ردّ کرنے والے

اس وقت کسی کو جرأت نہ ہوئی کہ اس بات کو غلط بتائے امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ اس خوف کی وجہ سے کہ اگر ہم رد نہ کریں گے تو جن لوگوں تک اس مخترع کا قول پہنچے گا کسی کتاب میں یا کسی تحریر میں تو وہ کہیں گے کہ یہ شخص محقق ہے کیونکہ اس کی بات کو اس کے ہم عصر لوگوں نے رد نہیں کیا اب جو لوگ اس کی خطا کا ذکر کرتے ہیں وہ جو غلط ہیں۔ اس لیے ہم نے اس شخص کے قول کا فساد بیان کرنا اور اس کو کھولنا ضروری خیال کیا اور جتنا رد مناسب تھا وہ رد ہم نے کیا۔ کیونکہ یہ چیز لوگوں کے لیے زیادہ مفید اور انجام کے لحاظ سے اچھی ہے۔ انشاء اللہ۔ پھر امام مسلمؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ اور امام بخاریؒ کے مسلک کی پہلے تقریر ذکر کی ہے اور پھر اس کا بڑے زور شور سے رد کیا ہے۔ امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ اس قائل نے کہا ہے جس کے قول سے ہم نے کلام شروع کیا ہے اور اس کی بری فکر سے خبر دی ہے وہ کہتا ہے کہ ہر سند جس میں فلاں عن فلاں ذکر ہو اور علم احاطہ کرتا ہے یعنی ہم جانتے ہیں کہ یہ دونوں راوی اور مروی عنہ ایک زمانہ میں رہتے تھے، اور ان کی ملاقات آپس میں ممکن ہو راوی کے مروی عنہ سے سماع یا بالمشافہہ حدیث اخذ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو سکتے بھی دونوں ایک زمانہ میں اور ایسی جگہ میں ہوں جہاں آپس میں ملاقات کرنا ممکن ہو۔ لیکن ہمیں اس کا علم نہیں کہ ان کا آپس میں سماع ہوا ہے، اور ہم نے کسی روایت میں اس کا ذکر نہیں پایا کہ ان کی آپس میں ملاقات ہوئی ہے اور یا بالمشافہہ ایک نے دوسرے سے حدیث اخذ کی ہے۔ تو ایسی روایت جو اس طرح آئی ہو اس مخترع کے نزدیک قابل احتجاج نہ ہوگی۔ جب تک کہ اس کے پاس اس کا علم حاصل نہ ہو جائے کہ یہ دونوں ایک دفعہ یا ایک سے زیادہ مرتبہ اکٹھے ہوئے ہیں یا بالمشافہہ حدیث نقل کی ہے۔ یا کسی روایت میں جب تک اس کا ذکر نہ مل جائے کہ ان کا اجتماع یا مشافہہ ثابت ہے۔ کم سے کم ایک مرتبہ یا اس سے زیادہ، اگر اس کا علم حاصل نہ ہو سکا اور نہ کسی روایت سے معلوم ہو سکا کہ یہ راوی امروی عنہ اسے ملا ہے یا اس سے اس نے کچھ سنا ہے۔ تو اس کی اس روایت کو اس سے نقل کرنے میں توقف کریں گے۔ جب کہ معاملہ ابہام میں ہو اور نہ لقاؤ سماع کا ذکر نہ ہو تو ایسی روایت اس کے نزدیک موقوف رہے گی۔ جب تک اس کا

سماع کسی ایک آدھ روایت کے بارہ میں ثابت نہ ہو جائے۔ اس روایت سے استدلال کرنا درست نہ ہو گا۔ امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تم پر رحم فرمائے۔ یہ قول اسانید کے سلسلہ میں طعن کرنے کے متعلق بالکل مخترع اور نیا ہے۔ اس کے صاحب سے پہلے ایسا قول کسی نے نہیں کیا اور اہل علم میں سے اس قول کا کوئی بھی موافق نہیں۔

اس لیے کہ محدثین جو علم بالاخبار رکھتے ہیں ان کے نزدیک مشہور اور متفق علیہ قول قدیماً وحدیثاً یہ ہے کہ ہر ایسی روایت جس کو ثقہ راوی اپنے جیسے دوسرے ثقہ راوی سے روایت کرتا ہے معنعن طریق پر، اور ان کا سماع اور ملاقات آپس میں ممکن ہے اس لیے کہ وہ ایک زمانہ میں رہتے ہیں۔ اگرچہ کسی روایت سے ان کا اجتماع اور مشافہہ ثابت نہ ہو۔ تو ایسی روایت ثابت ہوگی اور اس کے ساتھ استدلال لازم اور درست ہو گا۔ الا یہ کہ واضح طور پہ ثابت ہو جائے کہ یہ راوی مروی عنہ سے نہیں ملا ہے۔ یا اس نے اس سے سماع نہیں کیا تو اس وقت اس کی روایت متروک ہوگی۔ ورنہ جب تک معاملہ ابہام میں ہو تو روایت سماع پر محمول ہوگی۔ اس قول کے مخترع، یا اس کی طرف سے دفاع کرنے والے کو کہا جائے گا کہ پہلے تو تم نے کہا خبر واحد ثقہ کی دوسرے ثقہ سے قابل قبول ہے اور اس پر عمل کرنا درست ہے۔ پھر تم نے اس میں راوی کی مروی عنہ سے مرۃ یا اس سے زیادہ مرتبہ ملاقات کی شرط لگائی ہے تو اس شرط کا کیا ثبوت ہے۔ کیا سلف میں سے کسی نے یہ شرط لگائی ہے۔ لیکن یقینی بات ہے کہ یہ مخترع یا اس کا دفاع کرنے والا اس کا ثبوت نہیں پیش کر سکتا۔

اگر ایسا نہیں تو پھر کوئی عقلی دلیل ہو تو اس کو پیش کرو۔ پھر امام مسلمؒ نے اس عقلی دلیل کی تفصیل خود بیان کی ہے کہ اگر وہ شخص یہ کہتا ہے کہ میں نے یہ شرط اس لیے لگائی کہ قدیماً وحدیثاً محدثین روایت نقل کرتے ہیں حالانکہ نہ اس کا سماع اور مشافہہ ثابت ہوتا ہے، نہ ملاقات ثابت ہوتی ہے۔ محض ارسال کی شکل میں روایت بیان کرتے ہیں۔ اور اس نے بھی اسی طرح ارسال کیا ہو گا۔ اور مرسل روایت محدثین کے نزدیک مقبول نہیں اس لیے میں نے کہا کہ ایک مرتبہ بھی اگر سماع یا لقاء مروی عنہ سے ثابت ہو جائے تو اس کی تمام

روایات کو اتصال پر محمول کیا جائے گا۔ اگر اس کی ملاقات یا سماع مرۃ بھی ثابت نہ ہو سکا تو اس کی روایت کو موقوف رکھا جائے گا۔ مرسل روایت کے قابل احتجاج ہونے یا نہ ہونے کے بارہ میں سب سے پہلے امام شافعیؒ نے یہ کہا ہے کہ مرسل روایت مقبول نہیں جب تک مسند ایہ ثابت نہ ہو۔ اور یہی مسلک عام طور پر محدثین کا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ امام احمدؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، جمہور تابعینؒ اور فقہاء کرامؒ کے نزدیک مرسل روایت ثقہ کی قابل قبول ہے) امام مسلمؒ کہتے ہیں کہ اگر تمہارے نزدیک حدیث کو ضعیف قرار دینے اور ترک احتجاج کی علت امکان ارسال ہے، تو پھر تمہارے نزدیک کوئی معنعن روایت بھی قابل قبول نہیں ہونی چاہیئے۔ بجز اس کے جس میں اول سے آخر تک ہر راوی کا مروی عنہ سے سماع کا ثبوت ہو۔ کیونکہ جن رواۃ کی ملاقات اور سماع و مشافہۃ بالیقین ثابت ہے وہ بھی ارسال کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہشام بن عروہ عن ابیہ، عن عائشہؓ کی مثال میں۔ ہشامؒ کی ملاقات اور سماع اپنے والد عروۃؒ سے اور عروۃ کا سماع عائشہؓ سے اور عائشہؓ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یقیناً ثابت ہے لیکن دیکھو جو روایت ایوب سختیانیؒ، ابن مبارکؒ، وکیع، ابن نمیرؒ وغیرہ پوری جماعت نے عن ہشام بن عروۃؒ عن ابیہ عن عائشہؓ نقل کی ہے "کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحلہ ولحرمہ باطیب ما اجد"۔

اسی روایت کو بعینہ لیث بن سعدؒ، داؤد عطارؒ، حمید بن الاسودؒ، وہیب بن خالدؒ، ابو اسامہؒ نے عن ہشام قال اخبرنی عثمان بن عروۃ عن عروۃ عن عائشہ نقل کیا ہے بُراہ راست اس روایت کو ہشام نے اپنے والد سے نہیں سنا بلکہ اپنے بھائی عثمان کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔ اسی طرح زہریؒ، صالحؒ، ابن ابی حسان، عن ابی سلمہ عن عائشہؓ "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقبل وھو صائم" اسی روایت کو یحیی بن ابی کثیرؒ نے قال اخبرنی ابو سلمۃ عن عمر بن عبد العزیزؒ ان عروۃ اخبرہ عن عائشۃؓ نقل کیا ہے ابو سلمۃ اور عائشہؓ کے درمیان دو واسطے ہیں۔ اسی طرح ابن عیینہؒ وغیرہ نے عن عمرو بن دینار، عن جابر قال اطعمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحوم الخیل ونھانا عن لحوم حمر الاھلیۃ" نقل کی ہے۔ لیکن اسی

روایت کو حماد بن زید عن عمرو، عن محمد بن علی عن جابرؓ نقل کیا ہے۔ عمرو کے درمیان اور جابر کے درمیان محمد بن علی یعنی امام محمد باقر کا واسطہ ہے۔

امام مسلمؒ نے ایک اور مثال بھی بیان کی ہے لیکن وہ صحیح نہیں ہے۔ ہشام عن ابیہ عن عائشہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اعتکف یدنی الیّ راسہ فارجلہ وانا حائض، نقل کیا ہے لیکن یہی روایت مالک بن انس عن الزھری عن عروۃ عن عمرۃ عن عائشہ نقل کی ہے۔

امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ اصل میں مالکؒ کو اشتباہ ہوا ہے۔ صحیح یہ ہے جو لیث نے نقل کیا ہے عن زہری عن عروۃ وعمرۃ عن عائشہؓ، امام مسلمؒ نے بھی وہی اشتباہ والی روایت نقل کر دی ہے بہر حال تین مثالیں درست ہیں۔ اصل میں محدثین کبھی نزول وارسال کی شکل میں روایت کو نقل کر دیتے ہیں اور کبھی صعود کی شکل میں جملہ رواۃ سند کا ذکر کر دیتے ہیں۔ تمام ثقہ ائمہ کرام اور محدثین نے اس قسم کے رواۃ کے بارہ میں کبھی بھی بحث نہیں کی ہاں اگر راوی تدلیس کے ساتھ مشہور ہو تو پھر انہوں نے اس کے سماع کی بحث کی ہے تاکہ علت تدلیس زائل ہو سکے اغیر مدلس راوی کے بارہ میں کبھی انہوں نے بحث نہیں کی کہ اس کا سماع ثابت ہے یا نہیں۔

اس کے بعد امام مسلمؒ نے کچھ صحابہؓ کی روایتیں ذکر کی ہیں جنہوں نے دوسرے صحابہؓ سے معنعن طریق پر روایتیں نقل کی ہیں حالانکہ ان کے سماع یا ملاقات کا کہیں بھی ذکر نہیں۔ تمام سلف اور جملہ محدثین کے نزدیک ایسی روایتیں نہایت قوی ہیں۔ اور ان سے جو سنن اور احکام ثابت ہیں وہ قابل عمل ہیں لیکن امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ کے نزدیک یہ روایتیں بھی مہمل اور بے کار ہوں گی۔ جب تک کہ سماع اور ملاقات ثابت نہ ہو۔ اس کے بعد امام مسلمؒ نے بہت سے ثقہ تابعین کی روایات نقل کی ہیں جو معنعن طریق پر بیان کی گئی ہیں۔ لیکن سماع اور لقاء کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے اور وہ سب روایتیں نہایت قوی اور صحیح ہیں۔

امام مسلمؒ آخر میں کہتے ہیں کہ ان حضرات (بخاریؒ وعلی بن مدینیؒ) کا قول اس قابل نہیں تھا کہ اس سے زیادہ اس کا رد کیا جاتا۔ کیونکہ یہ ایک نیا مستحدث اور کمزور قول ہے۔

سلف وخلف دونوں اس کے مخالف ہیں اور مذہب علماء کے بھی یہ خلاف ہے۔
امام مسلمؒ نے جو یہ اصول اس مقام میں بیان کیا ہے کہ راوی ثقہ ہو۔ اور غیر مدلس ہو اور ان کا آپس میں زمانہ بھی ایک ہو۔ لقاء و سماع و مشافہہ ممکن ہو۔ اور وہ ایسی جگہ رہتے ہوں کہ ان کی آپس میں ملاقات اور لقاء میں کوئی مانع نہ ہو۔ اور وہ عن سے روایت بیان کرے تو یہ اتصال پر محمول ہوگا۔ گو کہ ملاقات کی شکل میں کسی قدر غلبہ ظن ضرور حاصل ہوگا لیکن مدار تو راوی کے ثقہ ہونے پر ہے۔ یہ روایت متصل ہوگی۔ اور یہ احتمال کہ شائد ساقط راوی غیر ثقہ ہو درست نہیں کیونکہ وہ تدلیس کی صورت ہے۔ کلام غیر مدلس میں ہے اس دلیل سے حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تابعیت کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم عصر ہونا اور لقاء کا ممکن ہونا اس سے ثبوت ملتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کا زمانہ انہوں نے پایا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

مباحث کتاب الایمان

اس میں نفس واصل ایمان۔ تعریف ایمان۔ اجزاء وارکان ایمان۔ متممات ومکملات ایمان، مقویات ومحافظات ایمان، محسنات ومزینات ایمان۔ اوصاف وآثار ایمان، لوازمات وعلامات ایمان۔ مضادات ومنافرات ایمان، مضعفات ایمان، ایمان کا لغوی معنیٰ، شرعی واصطلاحی معنیٰ۔ زیادت ونقصان فی الایمان، نسبت بین الایمان والاسلام، حدوث وقدم ایمان۔ حکم ایمان وغیرہ سب مباحث مذکور ہیں،

تبویب صحیح مسلم اس کتاب کے ابواب وفصول خود امام مسلمؒ نے نہیں تحریر فرمائے بلکہ امام مسلمؒ نے صرف احادیث جمع کی ہیں، یہ کام شارحین نے یا امام مسلم کے تلمیذ وناقل کتاب ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیانؒ نے کیا ہے واللہ اعلم

مسئلہ قدر چونکہ قدر بھی اجزاء ایمان میں سے ہے اس لیے امام مسلمؒ نے سب سے پہلے وہ روایات واحادیث پیش کی ہیں جن میں ایمان کے دیگر اجزاء کے ساتھ قدر کا ذکر بھی ہے۔ مسئلہ قدر بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس لیے بقدر استطاعت اس کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ القدر بالفتح والسکون لغتان، والقدر التقدیر لا بمعنی القدرۃ۔

خلفاء راشدینؓ اور صحابہ کرامؓ کے ابتدائی دور میں مسئلہ تقدیر متفق علیہا رہا ہے۔ اس کا انکار کسی سے ثابت نہیں، شہر بصرۃ اور دوسرے مشہور شہروں میں صحابہؓ تابعینؒ، فقہاء کرامؒ اور محدثینؒ، سب تقدیر کے قائل تھے بصرۃ میں سب سے پہلے ایک شخص معبد جہنی جو امام حسن بصریؒ کا ایک قابل شاگرد تھا۔ جس کے بارے میں محدثین نے کہا ہے۔ "صدوق سن سنۃ سیئۃ اول من تکلم فی القدر"۔

اور امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب العلل الصغیر میں امام حسن بصری کا یہ قول نقل کیا ہے۔ کہ "ایاکم ومعبد الجہنی فانہ ضال ومضل" معبد نے سیسویہ یا سوسن نامی مجوسی سے

متاثر ہو کر تقدیر کا انکار کیا، اپنے استاذ کی مخالفت کی اور بہت سے لوگوں کو اپنا ہمنوا و ہم خیال اور عقیدہ فاسدہ میں موافق بنا لیا۔ عقیدہ تقدیر کا انکار یقیناً گمراہی ہے۔ جس طرح بعض روایات میں ذکر ہے "واخرج ابو یعلی فی مسنده وابن عدی فی الکامل والخطیب فی کتاب النجوم عن انس بسند حسن، اخاف علی امتی بعدی خصلتین تکذیباً بالقدر وتصدیقاً بالنجوم" (فتح الملہم ص ۲۴۰ ج ۱) چنانچہ علماء اہلسنت والجماعت کو اس کی فکر ہوئی۔ حضرت یحییٰ بن یعمر رہ اور حمید بن عبدالرحمٰن الحمیری رہ حج کے لیے گئے تو حضرت عبداللہ بن عمر رض سے ملاقات کی اور معبد جہنی اور اس قسم کے لوگوں کا ذکر ان کے سامنے کیا کہ یہ تقدیر کے منکر ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ امور کل انف ہیں یعنی مستانف مقدر نہیں۔ حضرت عبداللہ ابن عمر رض نے فرمایا کہ "انی بریئ منہم وہم برآء منی" یعنی میں ایسے لوگوں سے بیزار ہوں اور ان کو مجھ سے کوئی تعلق نہیں، پھر تقدیر کے اثبات کے لیے انہوں نے اپنے والد گرامی حضرت عمر رض سے ایک حدیث بیان کی۔ جس میں تقدیر پر ایمان لانے کا ذکر ہے۔ احادیث میں تقدیر کے متعلق بحث کرنے کی ممانعت آئی ہے۔ اس کے متعلق بحث وجدال نہایت ناپسندیدہ ہے۔ چنانچہ ابن حبان نے حضرت ابن عباس رض سے مرفوعاً روایت بیان کی ہے "لا یزال امر هذه الامة مواتیاً او مقارباً مالم یتکلموا فی الولدان والقدر" (ابن کثیر ص ۳۲ ج ۳)

محدثین کرام اس میں بحث کرنے کو پسند نہیں فرماتے اور منکر تقدیر کو بہت سے کافر کہتے ہیں اور بعض زندیق و ملحد اور اہل باطل میں شمار کرتے ہیں۔

تقدیر میں تنازع اور جھگڑا کرنا نہایت ناپسندیدہ امر ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان "انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الامر، عزمت عليكم الا تنازعوا فيه" (الحدیث (ترمذی ص ۳۱ ج ۲) موجود ہے۔

اور اسی طرح آپ کا یہ فرمان کہ "اذا ذكر القدر فامسكوا، واذا ذكرت النجوم فامسكوا واذا ذكر اصحابي فامسكوا" (تخریج احیاء العلوم للعراقی بحوالہ الطبرانی وھو حدیث حسنہ العراقی) (معارف القرآن از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رح ص ۱۵۱ ج ۷)

محدثین فرماتے ہیں جیسا کہ امام بغوی رح نے لکھا ہے الایمان بالقدر فرض لازم، وھو ان یعتقد ان اللہ خالق افعال العباد خیرھا و شرھا۔ کتبہا علیھم فی اللوح المحفوظ قبل ان خلقھم ۔ "واللہ خلقکم وما تعملون" قل اللہ خالق کل شیئ "انا کل شیئ خلقناہ بقدر" فالایمان والکفر والطاعۃ والمعصیۃ کلھا بقضاء اللہ وقدرہ، وارادتہ ومشیتہ غیر انہ یرضی الایمان والطاعۃ، ووعد علیہما الثواب، ولا یرضی الکفر والمعصیۃ واوعد علیہما العقاب، فالعبد لہ کسب، وکسبہ مخلوق یخلقہ اللہ تعالٰی حالۃ ما یکسب، والقدر سر من اسرار اللہ تعالٰی لم یطلع علیہا ملکا مقربا ولا نبیا مرسلا۔ ولا یجوز الخوض فیہ والبحث عنہ بطریق العقل، بل یعتقد ان اللہ سبحانہ وتعالٰی خلق فجعلھم فریقین، اھل یمین۔ خلقھم للنعیم فضلا، واھل الشمال خلقھم للجحیم عدلا" (شرح السنۃ ص ۱۴۲ ج ۱ وص ۱۴۴)

وسأل رجل علیا اخبرنی عن القدر قال طریق مظلم لا تسلکہ، واعاد السوال فقال بحر عمیق لا تلجہ، وعاد السوال، فقال سر اللہ خفی علیک فلا تفتشہ" (حاشیہ کوکب الدری ج ۲ ص ۴۳ بحوالہ مرقات)

قضاء و قدر میں فرق

بعض محدثین نے کہا ہے کہ القضاء ھو الحکم الکلی الاجمالی فی الازل، والقدر ھو جزئیات ذالک الحکم وتفاصیلہ التی تظھر وتقع کما فی قولہ تعالٰی وان من شیئ الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم ○

حضرت امام غزالی رح نے اپنی کتاب المقصد الاسنیٰ میں جو بات ذکر کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسباب کو مسببات کی طرف متوجہ کرنا حکم ہے۔ اور اسباب کلیہ کو قائم کرنا اور بڑے بڑے امور کا ظاہر کرنا یہ قضاء ہے اور اسباب کو جزئیات کی طرف متوجہ کرنا اور لحظہ بلحظہ تغیرات و حوادث کا ظاہر کرنا یہ قدر ہے۔

حضرت امام شاہ ولی اللہؒ نے اس طرح لکھا ہے " واھل الحق یعنون بالقدر اقتضاء الارادۃ القدیمۃ، وبالقضاء اقتضاء الارادۃ المتجددۃ وفی الحدیث اذا قضی اللہ تعالیٰ فی السماء امراً ضربت الملائکۃ باجنحتہا خضعاناً لقولہ کانہا سلسلۃ علی صفوان فاذا فزع عن قلوبہم قالوا ماذا قال ربکم قالوا الحق وھو العلی الکبیر الحدیث

(الخیر الکثیر صفحہ ۲۰)

بعض علماء نے بحوالہ فتح الباری نقل کیا ہے " وقیل ان سر القدر ینکشف لھم اذا دخلوا الجنۃ ولا ینکشف قبل دخولہا " اسی بناء پر محدثین اور محققین نے کہا ہے۔ کہ عقل کے طریق پر مسئلہ تقدیر میں خوض کرنا کہ دلائل عقلیہ سے اس مسئلہ کو ثابت کیا جائے۔ بہت مشکل ہے۔ کیونکہ جبر و قدر کے درمیان کوئی واضح خط امتیاز کھینچنا اور کوئی ایسا بیّن مرتبہ ثابت کرنا کہ ہر شخص اس کو سمجھ لے بہت مشکل ہے۔

وسأل رجل علیاً عن الجبر والقدر فقال ارفع احدی رجلیک وقم، فقام رجل، فقال ارفع الاخری فعجز فقالؓ ھکذا اختیار الانسان (تعریب مافی حسن العزیز صفحہ ۱۱)

محدثین کے علاوہ متکلمین بھی مسئلہ قدر میں بحث کرتے ہیں۔ چنانچہ قال طاؤس الیمانیؒ اجتنبوا الکلام فی القدر فان المتکلمین فیہ یقولون بغیر علم (شرح السنۃ صفحہ ۱۳۵ ج ۱)

ناپسند کرنے کے باوجود محدثین فقہاء متکلمین اور علماء نے اس میں کلام کیا ہے جس طرح روح کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے بحث کرنا ناپسند کرتے ہیں لیکن پھر بھی علماء نے روح کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے بحث کی ہے۔ امام غزالی، امام رازیؒ ابن القیمؒ وغیرہ نے اس پر کتابیں لکھی ہیں۔

امام شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں فرمایا ہے روح کے متعلق اگرچہ عوام کو اور عوام کے سامنے کلام کرنا ممنوع ہے لیکن خواص کو اور خواص کے لیے کلام ممنوع بھی نہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں "ولیس کل ما سکت عنہ الشرع لا یمکن معرفتہ البتہ بل کثیرا ما یسکت عنہ لاجل انہ معرفۃ دقیقۃ لا یصلح لتعاطیہا جمہور الامۃ وان امکن لبعضہم"

(حجۃ اللہ البالغہ باب حقیقۃ الروح)

مسئلہ قدر کی تفصیل

تمام اہل السنۃ والجماعت کا یہ مسلک ہے کہ تمام اشیاء موجودہ اور کائنہ فی العالم کا علم اللہ تعالیٰ کو ازل میں تھا اور ہے۔ اس کو اصطلاح میں۔ تقدیر علمی کہتے ہیں۔

اور اسی طرح ہر شئی کے وجود کا ارادہ بھی ازل میں تھا کہ فلاں وقت فلاں شئی کو اس کیفیت اور اس حالت میں پیدا کروں گا۔ اس کو تقدیر ارادی کہتے ہیں۔

اور جمیع ممکنات کے وجود سے قبل اللہ تعالیٰ نے ان کے وجود اور تمام کوائف اور حالات کی کتابت بھی کرائی ہے اس کو تقدیر کتابی کہتے ہیں۔ یعنی قبل حدوث و قبل وجود ہر چیز لوح محفوظ میں بھی درج و مکتوب ہے۔ جیساکہ "ان اللہ کتب مقادیر الخلق قبل ان یخلق السمٰوٰت والارض بخمسین الف سنۃ" (مسلم و ترمذی) "وایضا عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل شئی بقدر حتی العجز والکیس" (مسلم)

وغیرہ احادیث سے ظاہر ہے۔

تمام صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کا قاطبۃً یہی مسلک تھا صحابہؓ کے آخری دور میں اور تابعین کے زمانہ میں فرقہ معتزلہ کا ظہور ہوا۔ ان میں سے ایک گروہ تقدیر کا منکر ہے، حالانکہ تقدیر پر ایمان لانا ایمان کے اجزاء میں سے ہے چنانچہ "وفی بعض طرق حدیث جبرئیل بعد قولہ علیہ السلام" الایمان ان تومن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والجنۃ والنار، والقدر خیرہ وشرہ، وحلوہ ومرہ من اللہ تعالیٰ۔ فاذا فعلت ذالک فانا مومن۔ قال نعم، قال صدقت"

(رواہ الطبرانی ورجالہ موثوقون۔ فتح الملہم ص ۱۵۴ ج ۱)

معتزلہ کہتے ہیں کہ اشیاء کا علم اللہ تعالیٰ کو وجود اشیاء کے بعد ہوتا ہے (العیاذ باللہ)
اللہ تعالیٰ کو پہلے علم نہ تھا، چنانچہ ابن حجرؒ نے عن طوائف القدریہ نقل کیا ہے "انکار کون
الباری تعالیٰ عالماً بشیئ من اعمال العباد قبل وقوعہا وانما
یعلمہا بعد کونہا" اور اسی طرح ارادہ بھی نہ تھا۔ اور نہ کتابت بھی۔ یہ لوگ گویا کہ
اللہ تعالیٰ کے علم اجمالی ازلی اور اشیاء کی تقدیر قبل الوجود کے منکر ہیں ایسے لوگ یقیناً کافر
ہیں "القدریۃ مجوس ھذہ الامۃ رواہ ابوحازم عن ابن عمرؓ مرفوعاً
اخرجہ ابوداؤد، فی سننہ، والحاکم ابوعبداللہ فی المستدرک وقال
صحیح علی شرط الشیخین ان صح سماع ابی حازم" (فتح الملہم ص ۱۶۰ ج ۱)

امام رازیؒ نے بھی کہا ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے علم کو کسی چیز کے متعلق کسی حیثیت
سے بھی ناقص یا معدوم کہے وہ کافر ہے۔ جس طرح فلاسفہ نے کہا ہے کہ جزی اشیاء
کا علم باری تعالیٰ کو نہیں اسی لیے فلاسفہ کو بھی علماء نے کافر کہا ہے۔ ارسطو کے چار اقوال
عقیدہ اسلام کے خلاف مشہور ہیں کہ

(۱) حشر اجساد نہیں ہوگا۔

(۲) آخرت میں ثواب وعقاب محض روحانی قسم کا ہوگا۔

(۳) اللہ تعالیٰ عالم الکلیات ہے دون الجزئیات۔

(۴) عالم قدیم ہے۔ (وان انکرہ الفارابی فی کتابہ رأیی الحکیمین

اور اگرچہ ملا عبدالہادی سبزواری نے اپنی کتاب غرر الفرائد میں لکھا ہے۔ کہ فلاسفہ حشر اجساد
کے منکر نہیں بلکہ وہ اس کے قائل ہیں۔ ان کی طرف انکار کی نسبت غلط ہے۔ اور یہ اتہام
ہے۔ اور اسی طرح صدر الدین شیرازی نے بھی اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ

"والحق کما ستعلم ان المعاد فی المعاد ھو ھذا الشخص بعینہ
شخصاً وبدناً، فالنفس ھذہ النفس بعینہا، والبدن ھذہ البدن
بعینہ بحیث لو رائیتہ لقلت رئیتہ بعینہ فلان الذی کان

فی الدنیا، وان وقعت التحولات والتقلبات" (سفر رابع) ایک اور مقام میں اس سے بھی زیادہ واضح طریق پر اس نے لکھا ہے " وقد بینا ان الحق فی المعاد عود البدن بعینہ کا النفس بعینہا کما یدل علیہا الشرع الصحیح الصریح من غیر تاویل۔ ویحکم علیہ العقل الصحیح من غیر تعطل (سفر رابع) ممکن ہے کہ سب فلاسفہ حشر اجساد کے منکر نہ ہوں۔ معتزلہ کا وہ گروہ جو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی اجمالی اور علم قبل وجود الاشیاء کا انکار کرتا ہے اس کی تکفیر میں تو شک نہیں، لیکن معتزلہ کا ایک دوسرا گروہ بھی ہے (اس میں دور حاضر کے نیچری یعنی اتباع سر سید احمد خان وغیرہ بھی شامل ہیں) وہ کہتے ہیں کہ علم تو ازل میں تھا۔ تقدیر علمی تو ثابت ہے لیکن ارادہ اور کتابت نہ تھی یہ لوگ تقدیر کتابی اور تقدیر ارادی کے منکر ہیں ان پر علماء زندقہ والحاد وغیرہ کا اطلاق کرتے ہیں تکفیر سے تحاشی کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ تاویل کے پردہ میں یہ لوگ بچتے ہوں ورنہ ان کے گمراہ اور ضال ومضل ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے

قدریہ :۔ منکرین تقدیر کو قدریہ کہا جاتا ہے۔

جبریہ :۔ قدریہ کے مقابلہ میں دوسرا فرقہ جبریہ ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ جو کچھ ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علم ارادہ اور کتابت سے ہوتا ہے۔ انسان جماد کی طرح مجبور محض ہے اس میں کسی قسم کا اختیار نہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ انسان جماد کی طرح مجبور نہیں، بلکہ اللہ تعالےٰ نے اس کو کسی قدر مختار بنایا ہے۔ اور علم وکتابت کو افعال انسانیہ کی علت نہیں تسلیم کرتے کسی شیٔ کا علم اس کے وقوع کی علت نہیں بن سکتا۔ جیسا کہ مثلاً زید کا علم اور اس کا یہ لکھ دینا کہ میں روٹی کھاؤں گا۔ یہ علم وکتابت اس کے اکل خبز کی علت نہیں بن سکتا۔ علت تو ارادہ ہے نہ کتابت وعلم۔ لہٰذا علم وکتابت والی تقدیر کے لحاظ سے تو انسان کو مجبور نہیں کہا جاسکتا کیونکہ علت کے وجود سے معلول کا وجود ضروری ہوتا ہے تخلف درست نہیں۔ البتہ اللہ تعالےٰ کا ارادہ ایسی شیٔ ہے جو وجود اشیاء کی علت ہے ارادہ کے سامنے ہر شیٔ مجبور ہے۔ اور ارادہ اہل السنۃ کے نزدیک کہتے ہیں ترجیح احد الامرین (ای الوجود والعدم) علی الاخر، اور

معتزلہ کے نزدیک ارادہ کا الالجاء والاقتصار ہوتا ہے (جس کا حاصل اضطرار نکلتا ہے)

معتزلہ کا اعتراض معتزلہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تقدیر ارادی کو تسلیم کیا جائے۔ اور ارادہ میں تاثیر تام ہوتی ہے۔ تو پھر عباد پر عقاب کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کا ارادہ احد الامرین کے ساتھ متعلق ہوا تو بندہ (عبد) مجبور ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی مراد اس عبد سے صادر ہو۔ اور حدیث "جف القلم بما هو كائن" اس پر دلیل وقرینہ ہے۔

جواب :۔ تقدیر ارادی میں تاثیر تام اس وقت ہوتی ہے جب بلاواسطہ ہو۔ اگر بالواسطہ ہو تو تاثیر ضعیف ہوتی ہے۔ عبد مختار تو ہے لیکن لاعلی وجہ التام۔ اور قدر ارادی میں تاثیر ہے لیکن لاعلی وجہ التام۔ عبد میں اختیار اور اضطرار دونوں ثابت ہیں۔

اعتراض :۔ بین الاضطرار والاختیار منافاۃ۔ یعنی اضطرار واختیار دونوں بیک وقت اکٹھے نہیں ہو سکتے

جواب :۔ منافات اس وقت ہوتی ہے ان کے درمیان جب دونوں علی وجہ التام ہوں جیسا کہ قاضی مبارک نے لکھا ہے کہ سواد اور بیاض اگر علی وجہ التام ہوں۔ تو ان میں منافات ہوگی۔ اگر تام نہ ہوں تو منافات نہ ہوگی۔ تو یہاں بھی ارادہ باری تعالیٰ اشیاء میں بالواسطہ یعنی بواسطہ انسان و قوائے انسان تاثیر کرتا ہے۔ تو اس میں اضطرار ہے لیکن ناقص اور اختیار بھی ہے لیکن ناقص ظاہر ہے کہ انسان کے مجبور ہونے میں اور جماد کے مجبور ہونے میں بہت فرق ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رح کی تعبیر میں انسان مجبور بالاختیار ہے اور جماد مجبور بالاضطرار یا بالجبر ہے۔

ایک جبر منافی تکلیف ہے اور دوسرا منافی نہیں۔ کیونکہ حجر و دیوار وغیرہ کے قیام کی علت بھی ارادہ باری تعالیٰ ہے۔ اور انسان کے قیام کی علت بھی، (کیونکہ قیوم دونوں میں ایک ہی ہے) لیکن ایک میں بلاواسطہ ہے۔ اور دوسرے (انسان) میں بواسطہ عقل وقوائے انسانیہ ہے۔ جہاں واسطہ نہیں، وہاں اثر جبر قوی ہے اور جہاں واسطہ ہے وہاں اثر جبر ضعیف ہے۔ انسان میں کسی قدر اختیار بھی موجود ہے۔ اور باری تعالیٰ کی صفات کے اثرات میں بھی تفاوت جائز ہے۔ کیونکہ افاضۂ علوم انبیاء علیہم السلام پر قوی تر ہے۔ اور اس سے کم اولیاء کرام اور علماء عظام پر، اور عوام پر اس کا اثر ضعیف ہے۔ معتزلہ کا یہ اعتراض کہ جنتی یا جہنمی ہونا جب

مقدر ہے تو اعمال کا کیا فائدہ ؟ یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ اعمال کو علیحدہ نہ تصور کرنا چاہیئے۔ جو شخص جنتی یا جہنمی ہوگا۔ اس کے مناسب اعمال کا صدور بھی مقدر ہے" کل میسر لما خلق لہ" ہر چیز علم الٰہی میں ازل سے معلوم و مقدر اور طے شدہ ہے اس میں تخلف نہیں ہو سکتا لیکن علم الٰہی ہمارے ارادہ و اختیار کو سلب نہیں کرتا۔ اللہ تعالٰی کے علم میں یہ بات ہے کہ فلاں شخص فلاں وقت، فلاں عمل اپنے ارادہ و اختیار سے انجام دے گا۔ اگر ایسا نہ ہو تو علم الٰہی کے خلاف لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔ اللہ تعالٰی کے افعال و تصرفات جو ہر وقت اس کائنات میں جاری و ساری ہیں کیا وہ سب اس کے علم قدیم و محیط میں پہلے سے ہی ثابت ہیں یا نہیں ؟

اگر جواب نفی میں ہو تو جہل لازم آئے گا جو باری تعالٰی کے حق میں ممتنع ہے۔ اب اگر کوئی فعل بھی اس علم الٰہی محیط کے خلاف نہیں ہو سکتا تو عامل اپنے عمل میں مجبور و مضطر ہوگا۔ اگر یہ بات تسلیم کی جائے تو باری تعالٰی کے بارہ میں کیا کہیں گے۔ کیونکہ وہ بھی فاعل مختار ثابت نہ ہو سکے گا کہ اس کے علم محیط کے خلاف تو اس کا فعل بھی محال ہے۔ تو باری تعالٰی بھی العیاذ باللہ مجبور ہوگا۔ ورنہ صاف اور واضح بات ہے کہ علم سے اختیار کی نفی نہیں ہوتی۔

قدماء معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ افعال عباد کے وجود میں آنے سے قبل باری تعالٰی کو علم نہیں ہوتا۔ متاخرین نے جب یہ دیکھا کہ اس سے تو باری تعالٰی کی طرف جہل کی نسبت لازم آتی ہے جو شدید درجہ کی گستاخی ہے۔ تو انہوں نے اس عقیدہ کو ترک کر دیا۔ اور متاخرین اللہ تعالٰی کو جہل کے عیب سے منزہ خیال کرتے ہیں۔ لیکن پھر اس کے ساتھ وہ یہ کہتے ہیں کہ افعال عباد کے خالق خود عباد ہیں، اللہ تعالٰی ان کا خالق نہیں۔ ورنہ مظالم، معاصی، شرور اور قبائح کی نسبت اللہ تعالٰی کی طرف لازم آئیگی جو محال ہے۔ یہ لوگ درحقیقت قدماء سے بھی زیادہ حماقت و قباحت میں مبتلا ہو گئے اس بنا پر کہ شرور و قبائح کی نسبت باری تعالٰی کی طرف نہ ہو۔ انہوں نے عباد کو خود خالق تسلیم کیا اور کروڑوں خالق بنا دیئے۔ اور ایک نوع کے شرک میں مبتلا ہو گئے۔ جو جہل کی نسبت سے بھی زیادہ اقبح ہے۔

دھوپ سے بھاگ کر آگ میں داخل ہونا " فرمن المطر وقام تحت المیزاب"

اسی کو کہتے ہیں۔ اور یہ الزام بھی ابھی تک بدستور ان کے سر قائم ہے کہ بندے اور ان کی تمام قوتیں بھی تو آخر خدا تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہیں۔ اعانت جرم بھی تو آخر جرم ہے۔ اگر خالق نہ مانیں تو اعانت کرنے والا تو بہر حال ہوگا۔ کہ تمام اسباب و لوازمات و مقدمات و قویٰ وغیرہ اسی کی دی ہوئی ہیں۔ انسان کا وجود، ادراک۔ احساس۔ تعقل۔ قدرت ارادہ اور قصد کے تمام مراتب (ہاجس خاطر، حدیث نفس۔ ہم اور عزم) اور جوارح سے جب کوئی عمل کرتا ہے تو یہ سب چیزیں جس سے انسان عمل کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہیں۔

کسب اعمال

حرکتِ ارادی جو اعضاء سے متعلق ہوتی ہے اولاً دماغ سے بواسطہ اعصاب، عضلات اور رباطات تک اس کا اثر پہنچتا ہے۔ اور پھر حرکت ہوتی ہے۔ انسان ظاہری، حرکات و افعال کا مشاہدہ تو کرتا ہے لیکن قوائے باطنہ کو نہیں دیکھ سکتا، اطباء و حکماء کے نزدیک یہ مسلمہ اصول ہے کہ بغیر اعصاب و عضلات کی حرکت کے کوئی عضو حرکت نہیں کر سکتا۔ اب فعل کے وقت جو تحریک ہوتی ہے کیا یہ خود بخود ہوتی ہے؟ یہ تو باطل ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ ہمارے ارادہ سے ہوتی ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ ہمارا ارادہ بھی کوئی مستقل سبب نہیں۔ اب یہی کہا جا سکتا ہے کہ حق تعالیٰ اعصاب وغیرہ میں حرکت پیدا فرما دیتا ہے۔ حرکت ممکن ہے اور ممکن وجود و عدم دونوں جانب برابر ہوتا ہے۔ اور احد الجانبین کو ترجیح دینا اور اس کو واجب بالغیر بنانا یہ اللہ تعالےٰ کا کام ہے۔ حضرت مولانا نانوتوی ؒ نے کھیت کی مثال سے سمجھایا ہے۔ کہ مثلاً زمین ایک شخص بوتا ہے ہل چلاتا ہے بیج ڈالتا ہے پانی سے سیراب کرتا ہے محنت اور کام کرتا ہے اور حفاظت کرتا ہے اور حاصل پیداوار کے وقت اگر کوئی اور شخص دعوےٰ کرے کہ یہ میرا ہے تو اس دعوی کو کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ (فرض کرو اگر ایک ڈرائیور گاڑی کے چلنے کا سبب اور علت صرف اپنے ہاتھ سے دستہ یا ہینڈل گھمانے کو ہی خیال کرے تو یہ غلط ہوگا اگرچہ گاڑی کے چلنے کا قریبی سبب یہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ مکمل سبب نہیں۔ اسی طرح انسان عمل کے وقت قریبی سبب اپنے ارادہ کو سمجھتا ہے باقی اسباب قریبہ یا بعیدہ کو انسان بھول جاتا ہے یا نظر انداز کر دیتا ہے۔ عمل کو اپنے ارادے کا نتیجہ ہی خیال کرتا ہے۔ انسان اپنے

ذہن میں یہ بات خیال کرتا ہے کہ وہ اپنے عمل کو خود پیدا کرتا ہے، لیکن اصل حقیقت اس طرح نہیں اس عمل کو وجود میں لانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے بہت سے اسباب و معدات اور علل پیدا کیے ہیں جن کے موجود ہونے کے بعد یہ عمل وجود میں آتا ہے) آفتاب کا نور اور شعاعیں اگر براہ راست کسی چیز پر پڑیں تو اس کا اثر کچھ اور ہوگا۔ لیکن اگر نور آفتاب بتوسط قمر کسی شئ پر پڑے گا تو اس کا اثر و نور دگرگوں ہوگا۔

کسب و خلق کے سلسلہ میں آتشی شیشہ کی مثال سے بھی اس کو سمجھا جاسکتا ہے براہ راست اگر آفتاب کی روشنی یا شعاع پڑے تو اس کا اثر وہ نہیں ہوگا جو کہ آتشی شیشہ میں سے گذر کر کسی چیز پر واقع ہوگی وہ اس چیز کو جلائے گی۔ اسی طرح جب اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقلہ انسان میں اس کی قدرت غیر مستقلہ کے توسط سے کام کرتی ہے تو انسان کے حصہ میں کسب آتا ہے نہ تو وہ ارادہ سے بالکل عاری ہے اور نہ مستقل قدرت اس کے اندر پائی جاتی ہے۔ فی الجملہ ارادہ و قدرت بھی ہے اسی وجہ سے حرکات ارادیہ اور حرکات مرتعش میں فرق بالکل جلی ہے۔ مرتعش کی صورت میں حرکت بغیر توسط و ارادہ کے سرزد ہوتی ہے اور دوسری صورت میں توسط سے حرکت صادر ہوتی ہے۔ یہ کسب درحقیقت جبر اور اختیار کے درمیان ایک برزخی درجہ ہے۔ اور مجازات اعمال بطریق انتقام دنیوی نہیں بلکہ بطریق تسبب طبعی ہے۔

جبر و اختیار کے درمیان فرق باعتبار توسط قدرت غیر مستقلہ ہے۔ اور آخرت کی جزا و سزا بھی محض عرفی نہیں بلکہ بطور تسبب طبعی ہے۔ جزا و عمل آپس میں سبب و مسبب یا علت و معلول کی طرح مربوط ہیں۔ نفس انسان ان ہی اعمال کے اثر سے متلون اور متاثر ہوتا ہے جن کو وہ اپنا خیال کرتا ہے۔ اور جن میں اس کا ارادہ بھی دخیل ہوتا ہے، باقی شر کی نسبت ذات باری تعالیٰ کی طرف کرنے سے جو قباحت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے بارہ میں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ شر خلق کے اعتبار سے شر نہیں، بلکہ کسب کے اعتبار سے شر ہے۔ جیسا کہ حدیث کے الفاظ سے بھی متبادر ہوتا ہے" والشر لیس الیک"

اور حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں" وهل احكمت ما احكمه الراسخون من ان الخير التام لا يصدر منه الا النظام الخير، وانما صدر

الشر فیما الغرض ہ (البدور البازغۃ ص۱۲۹)

اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ کوئی چیز شر محض بھی نہیں۔ شرور کی تخلیق میں بھی حکمتوں کے بے شمار پہلو پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور ان کو الگ بھی نہیں خیال کرنا چاہیے بلکہ مجموعہ عالم کے ساتھ ملا کر دیکھنا چاہیے۔ مثلاً ایک حسینہ عالم کے خون۔ بال۔ الائش اور دیگر مقذورات کو الگ کر کے دیکھیں تو شدید تنفر ہوگا۔ یا مثلاً کسی بہترین باغیچہ میں عمدہ قسم کی عالیشان کوٹھی میں سے صرف بیت الخلاء یا گندگی کے مقام کو ہی دیکھیں تو بھی نقص معلوم ہوگا۔ انسانی اعمال و افعال اگرچہ بواسطہ عقل و قوی صادر ہوتے ہیں۔ لیکن یہ قویٰ بھی باری تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ فی الحقیقت ارادہ الٰہی ہی واسطہ بنتا ہے۔ اسی لیے حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ عباد افعال میں تو مختار ہیں لیکن ان افعال کی تہہ میں جو ارادہ ہوتا ہے وہ ان کے اختیار میں نہیں ہوتا "وافعال العباد اختیاریۃ ولکن لا اختیار لهم فی ذالك الاختیار" (حجۃ اللہ البالغہ ص۱۲۱) مثلاً نیت، عزم، قصد اور فعل تو ان کے اختیار میں ہوتے ہیں۔ لیکن اس عزم کا پیدا ہونا اور ارادہ جن خواطر سے پیدا ہوتا ہے وہ عباد کے اختیار سے باہر ہیں۔ اس کی مثال بالکل سانس جیسی ہے کہ سانس کا لمبا چھوٹا کرنا اختیاری ہے لیکن اصل سانس غیر اختیاری ہے۔ اسی وجہ سے یہ مسئلہ نہایت ہی دقیق اور پیچیدہ ہے لیکن جبریہ اور قدریہ کے مقابلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک نہایت ممتاز اور واضح ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تو مختار محض یا مختار مطلق ہے۔ اس کی ذات میں کسی قسم کا جبر نہیں اور جمادات مجبور محض ہیں کہ ان میں کسی قسم کا اختیار نہیں۔ لیکن ذوی العقول یعنی انسان جن، ملائکہ وغیرہ میں اگرچہ فی الحقیقت جبر ہے لیکن جمادات کی طرح یہ جبر محض نہیں، من وجہ اختیار بھی ہے۔ تو ان کے لیے اختیار محض اور جبر محض کے درمیان ایک حالت ہے جس کی وجہ سے یہ مکلف ہوتے ہیں کہ افعال بواسطہ عقل و ارادہ ہوتے ہیں۔ جس سے جبر کی جہت کمزور ہو جاتی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب ضدین میں سے ایک قوت پکڑ جائے تو دوسری کمزور ہو جاتی ہے۔ انسان جمادات سے ممتاز ہوگا۔ انسان عبد ہو کر مختار مطلق تو ہو نہیں سکتا کہ یہ بات شان عبودیت کے خلاف ہے، حضرت نانوتویؒ نے بھی یہ خیال ظاہر

فرمایا ہے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ عبد ہوکر پھر مختار ہو کیونکہ عبد وہ ہے جو معبود کا تابع ہے۔ مختار نہیں قاضی عبدالجبار ہمدانی جو شیوخ معتزلہ میں سے تھا ایک دفعہ صاحب بن عباد کے پاس آیا اور وہاں استاذ ابواسحاق اسفرائنیؒ جو اہل السنۃ کے ائمہ میں تھے وہ بیٹھے ہوئے تھے ان کو دیکھتے ہی قاضی عبدالجبار نے کہا "سبحان من تنزہ عن الفحشاء"۔ استاذ نے فوراً جواب دیا "سبحان من لا یقع فی ملکہ الا ما یشاء" قاضی نے کہا ایشاء ربنا ان یعصی" قال الاستاذ ا یعصی ربنا قہراً، فقال القاضی" ارئیت ان منعنی الھدی وقضی علی بالردی احسن الی ام اساء؟ قال الاستاذ ان منعک ما ھو لک فقد اساء۔ وان منعک ما ھو لہ فیختص برحمتہ من یشاء فبھت القاضی (فتح الملہم ص۱۶۶ ج۱)

اس لیے اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک انسان جمادات کی طرح بھی نہیں اور خود مختار وخالق افعال بھی نہیں جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے۔

بلکہ مختار بالجبر ہے مجبور محض نہیں اور بالکل مختار بھی نہیں۔ اس لیے خالق افعال تو اللہ تعالیٰ ہے اور کاسب عبد (بندہ) ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" واللہ خلقکم وما تعملون" (سورۃ صافات) اور نیز "ءانتم تزرعونہ ام نحن الزارعون" (سورۃ واقعہ) اور ان اللہ صانع کل صانع وصنعتہ الحدیث (روح المعانی ص۳۶ ج۲)

اس مسئلہ میں زیادہ تعمق اچھا نہیں کیونکہ تعمق کے نتیجے میں آدمی یا تو جبریہ بن جاتے گا یا قدریہ۔ بہرحال تعمق میں گمراہ ہونے کا خطرہ ہے۔ اس پر ایمان لانا ضروری ہے اور اس کی کنہ اور حقیقت کو اللہ کی طرف تفویض کرنا چاہیئے۔ ثواب وعقاب کا اختیار اللہ تعالیٰ کو ہے کہ وہ مالک ہے۔ والمالک یتصرف فی ملکہ کیف یشاء ان عذب فلا ظلم لان الظلم ھو التصرف فی ملک الغیر۔

"کما جاء فی الحدیث الذی رواہ اھل السنن" ان اللہ لو عذب اھل سماواتہ واھل ارضہ لعذبھم وھو غیر ظالم لھم" (ابن کثیر ص۴۸ ج۲)

نیز مرتعش کی حرکات میں اور حرکات وافعال عباد میں بڑا نمایاں فرق ہے۔ انسان ایسا

با اختیار بھی نہیں کہ دوسرا کوئی متصرف نہ ہو۔ بعض اوقات انسان ارادہ کرتا ہے اور وہ پورا نہیں ہوتا۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ "عرفت ربی بفسخ العزائم" اور حضرت ام المومنین سے بھی ایسا ہی ثابت ہے" عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یغنی حذر عن قدر" رواہ الحاکم ورواہ احمد من حدیث معاذ بن جبل۔ ورواہ البزار من حدیث ابی ہریرۃؓ (مظہری ص ۱۲۹/۳ ج ۵)

وقال الامام الشاہ ولی اللہؒ وانما یشترط وجود الاختیار وکسب العبد فی الجزاء بالعرض لا بالذات" (ص ۱۷۲ حجۃ اللہ البالغہ)

نوٹ:۔ بعض اشیاء کا انکار کفر ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا علم و قدرۃ اور توحید وغیرہ

روعن عبد اللہ بن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماھلکت الامۃ الا بالشرک، وماکان بدؤ شرکھا الا التکذیب بالقدر، (مسند عمر بن عبد العزیزؒ للباعندی ص ۵۹)

اور تقدیر بمعنی الارادۃ والکتابت کا انکار یہ فسق ہے۔ اور اس کا انکار کرنا کہ صفات اللہ زائد ہیں عین نہیں یا یہ کہ صفات لاعین ولا غیر ہیں۔ اس کا انکار نہ کفر ہے نہ فسق بلکہ اس نظریہ کو ماننا اور اس پر ایمان لانا مستحب ہے۔ اور جزء لا تجزی کا انکار یا اجسام کو اجزاء لا تجزی سے مرکب ماننا۔ اس پر ایمان ویقین مباح کے درجہ میں ہے حضرت ابن عمرؓ کا یہ فرمان کہ انی بریٔ منھم اگر کتابت والارادۃ کا انکار ہو تو معنی ایہ یہ ہوا لانھم فساق اور اگر علم کا انکار ہو تو پھر معنی ہوگا لانھم کفار لانکارھم علمہ تعالیٰ الشامل المحیط بجمیع الاشیاء بدلائل قطعیۃ یقینیۃ واللہ اعلم

ایمان کا لغوی معنی

اہل لغت، مفسرین اور متکلمین نے تصریح کی ہے کہ "الایمان ہو التصدیق بالشیٔ" خواہ تصدیق بوجود زید ہو یا تصدیق بحدوث عالم ہو، یا تصدیق بما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہو۔ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہی ہے اور یہ امن کے مادہ سے مشتق ہے۔ تصدیق میں امن ہوتا ہے۔ کیونکہ افعال عباد میں صیرورۃ کا لازم معنی پایا جاتا ہے۔ کون الشیٔ متصفا فی نفسہ۔

اور تصییر والا متعدی معنی بھی پایا جاتا ہے۔ لانے تصییر شئ " اوجعل الشئ متصفاً بالشئ۔ اور ایمان بمعنی تصدیق میں صیرورۃ الامن کا معنی ہو سکتا ہے مثلاً تم نے زید کی بات کی تصدیق کی تو اپنے آپ کو زید کی مخالفت سے امن میں کر لیا وہ تمہیں کوئی تکلیف یا گزند نہ پہنچائے گا آمنت بزید۔ اے صرتُ ذا امن و سکون اور اس میں تصییر والا معنی بھی ہو سکتا ہے "امنت بزید اے صیّرتہ ذا امن وفی امن من التکذیب، زید کی تصدیق کر کے اس کو اپنی مخالفت اور تکذیب سے مامون کر دیا اب اس کو تمہاری طرف سے تکذیب کا خوف نہ رہا۔ وہ امن میں ہو گیا قرآن کریم میں ایمان کا یہ لغوی معنی بھی موجود ہے۔ وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِيْنَ۔ اے ما انت بمصدق لنا۔ اور قُلْ لَّا تَعْتَذِرُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّاَنَا اللّٰهُ مِنْ اَخْبَارِكُمْ اور وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِيْنَ۔ آمن باللّٰہ کا معنی لغوی اعتبار سے صیرورۃ میں یہ ہو گا کہ ان یکون العبد ماموناً۔ اور تصییر میں ہو گا۔ بحیث یکون اللّٰہ ماموناً من ان یخالف۔

تصدیق اور یقین میں فرق

تصدیق (ربط القلب علی الشئ بالکسب والاختیار) بالکل عین یقین نہیں۔ بلکہ تصدیق فعل قلب اور اختیاری ہے اور یقین ایک علمی اور اضطراری حالت ہے۔ اگر کسی کے قلب میں کسی امر کا اضطراری طور پر یقین پیدا ہو جائے۔ تو ضروری نہیں کہ تصدیق بھی اس کے ساتھ ہو۔ تصدیق تو دل کو کسی امر پر جھکا دینے اور مائل کر دینے کا نام ہے۔ یہود اور بعض مشرکین ایسے تھے کہ جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا یقین تھا۔ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ۔ لیکن تصدیق نہ کرتے تھے۔ اور اگر کسی امر کی طرف انسان اپنے دل کو بزور جھکا دے اور مائل کر دے اور تصدیق کرے۔ لیکن طمانیت اور یقین نہ ہو۔ اس صورت میں تصدیق ہو گی لیکن یقین نہیں ہو گا۔ اس لیے یقین اور تصدیق میں نسبت عموم خصوص من وجہ ہے۔ بہر حال ایمان لغت میں تصدیق بالشئ کا نام ہے۔

ایمان کا شرعی معنی (۱) ایمان کا شرعی اور اصطلاحی معنی بھی متکلمین فقہاء کرام، امام اشعری، امام ماتریدی (اہل سنت والجماعۃ) وغیرہ سب کے نزدیک تصدیق ہی ہے۔ صرف متعلق تصدیق خاص ہوتا ہے" الایمان ھو التصدیق بما علم مجیئ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ ضرورۃ (ای قطعاً و یقیناً) فیما علم تفصیلاً واجمالاً فیما علم اجمالاً" (قالہ الالوسیؒ فتح الملہم ص۱۵۲ ج۱)

فرق اتنا ہے کہ لغوی ایمان تمام تصدیقات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور شرعی ایمان خاص ہے مسائل اعتقادیہ کی تصدیق کے ساتھ۔

(۲) فرقہ مرجئہ کے نزدیک ایمان شرعی تصدیق بما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کہتے ہیں فرق یہ ہے کہ اہل سنت (متکلمین) کے نزدیک اعمال کو اس تصدیق کی تقویت اور تضعیف میں دخل ہے اور مرجئہ کے نزدیک نہیں۔ ان کے نزدیک نماز کا پڑھنا یا ترک کرنا۔ زنا کا ارتکاب کرنا۔ یا ترک زنا وغیرہ کا کوئی اثر ایمان پر نہیں پڑتا۔ دخول جنت اس ایمان سے ہی ہوگا۔ خواہ اعمال سے یکسر خالی ہو۔ یا ہمہ تن آلودہ معصیت ہو بہر حال ایسا شخص محرم علی النار ہوگا۔

(۳) فرقہ جہمیہ اور روافض ایمان صرف معرفت کو کہتے ہیں معرفت کے بعد خواہ تصدیق ہو یا نہ ہو (سواء بعدہ تصدیق اولا) اہل سنت کے نزدیک اگر عرض تصدیق نہ ہو تو ایمان نہیں

(۴) کرامیہ کہتے ہیں کہ ایمان اقرار باللسان کا نام ہے تصدیق ہو یا نہ ہو۔ البتہ تکذیب نہ ہو۔ اس لحاظ سے منافق اعتقادی ان کے نزدیک مومن حقیقی ہوگا۔ حالانکہ اہل سنت کے نزدیک وہ کافر حقیقی ہے۔

(۵) حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ ان کے نزدیک ایمان تصدیق مع الاقرار کا نام ہے۔ لیکن یہ انتساب درست نہیں۔ اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقرار باللسان جزو ایمان نہیں حقیقۃً، بلکہ اجراء احکام دنیوی کے لیے اور مسلمانوں کی جماعت میں شامل ہونے اور دیگر حقوق حاصل کرنے کے لیے شرط ہے اگر اقرار نہ بھی ہو تو تب بھی عند اللہ ایسا شخص مومن ہوگا اور مخلد فی النار نہ ہوگا۔ درحقیقت

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا شمار پہلے گروہ یعنی متکلمین وغیرہ کے اندر ہے۔ یہ قول صرف شمار میں ایک قول جدید بنا دیا گیا ہے۔

(۶) محدثین کے نزدیک ایمان مرکب ہے تصدیق بالجنان۔ اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے اور یہی قول امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو محدثین اور متکلمین کا اختلاف بھی حقیقی نہیں۔ کیونکہ تصدیق قلبی کے بعد اگر غیر مقر باللسان شخص مخل بالاعمال ہو تو متکلمین کی طرح محدثین بھی اس کو مخلد فی النار نہیں کہتے اور اگر مقر شخص بھی مخل بالاعمال ہو۔ تو اس پر بھی مسلمانوں کے احکام (کفن دفن جنازہ اور دعا وغیرہ) جاری کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ محدثین کے نزدیک اصل ایمان صرف تصدیق ہے۔ اعمال و اقرار، اجزاء محسنہ و مزینہ یا اجزاء متممہ و مکملہ ہیں۔ جن کے عدم سے عدم ایمان نہیں ہوتا۔ صرف حسن و زینت اور کمال میں فرق آجاتا ہے۔ جیسا کہ درخت کے اجزاء۔ پتے، شاخیں وغیرہ میں ہوتا ہے۔ کہ پتوں کے جاتے رہنے سے یا بعض شاخوں کے کٹنے سے درخت معدوم نہیں ہو جاتا۔ اسی طرح کی زینت و کمال اعمال سے ہوتی ہے۔ اور عدم اعمال سے اس زینت کا عدم ہوتا ہے۔ نہ اصل ایمان کا۔ اور متکلمین بھی اعمال کی وجہ سے ایمان کی افضلیت و کمال کے قائل ہیں لیکن باوجود اس کے محدثین ایمان کو مرکب کہتے ہیں۔ اور متکلمین اس کو بسیط لاجزء لہ کہتے ہیں۔ یہ صرف ایک اعتباری سا فرق معلوم ہوتا ہے جو حقیقی نہیں۔

دراصل محدثین کا اصلی اختلاف مرجئہ کے ساتھ ہے، جو اعمال کو غیر متعلق اور غیر موثر خیال کرتے ہیں تو محدثین کی شدت ان کے خلاف ہے۔ اور متکلمین کا رُخ معتزلہ اور خوارج کی طرف ہے جو اعمال کو ایمان کے حقیقی حدّی اجزاء خیال کرتے ہیں تو متکلمین پوری شدت کے ساتھ ان کا رد کرتے ہیں کہ اگرچہ اعمال اپنی جگہ ضروری ہیں۔ لیکن ایمان کے اجزاء حدّیہ نہیں۔

(۷) معتزلہ، تصدیق، اعمال اور اقرار سب کو ایمان کے اجزاء حقیقیہ حدیہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مرتکب کبیرۃ مؤبد فی النار ہوگا۔ اور دنیا میں اس کو لامومن ولاکافر

کہتے ہیں اور منزلۃ بین المنزلتین اس کے لیے ثابت کرتے ہیں۔
(۸) خوارج بھی معتزلہ کی طرح ہیں۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ مرتکب کبیرۃ کو قطعی کافر قرار دیتے ہیں
دلائل :۔ ہر گروہ نے اپنے اپنے مسلک کے لیے دلائل قائم کیے ہیں۔
متکلمین :۔ مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں۔
(۱) ا۔ اُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ۔
(ب) اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ۔
(ج) قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ۔
ایمان قلوب میں جاگزیں ہوتا ہے۔ اس کا محل اعضاء و جوارح نہیں بلکہ قلب ہے۔
اعتراض :۔ اگر معتزلہ یہ اعتراض کریں کہ ایمان سے مراد ان آیات میں تصدیق ہے اور جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے جیسا کہ سجدہ۔ رکوع۔ اور تسبیح بول کر نماز مراد لی ہے۔
جواب :۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصل کلام میں حقیقت ہوتی ہے تسمیۃ الکل باسم الجزء تو مجاز ہے، جب حقیقی معنی بن سکتا ہے تو مجاز کی طرف جانے کی ضرورت نہیں۔
اشکال :۔ اگر معتزلہ یہ اشکال پیش کریں کہ یہاں ان آیات میں ایمان سے لغوی معنی مراد لیا گیا ہے۔
جواب :۔ یہ ہے کہ متبادر لفظ ایمان سے ان آیات میں اور بالعموم شارع علیہ السلام کے کلام میں۔ ایمان شرعی ہی مراد ہوتا ہے اور یہاں بھی یہی مراد ہے۔
(۲) اللھم ثبت قلبي على دينك۔ اس حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کا تعلق قلب سے ہے، نہ اعضاء و جوارح سے۔
(۳) حضرت اسامہؓ کے ہاتھ سے ایک شخص قتل ہو گیا تھا کہ جس نے اپنی زبان سے کلمہ اسلام کا تلفظ کر لیا تھا۔ تو اسامہؓ نے کہا کہ اس نے محض اپنی جان بچانے کے لیے کلمہ

پڑھا تھا، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا هلا شققت عن قلبه۔

وفيه دليل على ان الاقرار لا يكفي وحده۔ بل لا بد معه تصديق القلب اذ لم يقل انه اقر بلسانه وكان مسلماً فلم قتلته۔ بل ذكر شق القلب۔

(۴) نصوص میں اکثر اعمال کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے۔ جو تغایر کو چاہتا ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ معطوف۔ معطوف علیہ میں داخل نہیں ہوتا

(۵) ایمان کو صحت اعمال کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے۔ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَھُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا کُفْرَانَ لِسَعْیِہٖ۔ مشروط کا شرط میں داخل ہونا باطل ہے ورنہ شرط الشئ لنفسہ لازم آئے گا۔

(۶) بعض اعمال کے تارک کو قرآن وسنت میں مؤمن کہا گیا ہے جیسا کہ وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَھُمَا۔ اگر اعمال جزو ایمان ہوں تو تحقق کل بدون جزو (رکن) محال ہے۔ قتال بالمؤمنین معصیت کبیرۃ ہے اور پھر بھی فریقین کو مؤمن کہا گیا ہے۔

(۷) یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی۔

قاتل جس پر قصاص عائد ہوتا ہے وہ یقیناً قتل ناحق کا مرتکب ہوگا۔ اور یہ کبیرۃ ہے۔ قاتل بغیر حق ہونے کے باوجود بھی خطاب ایمان سے کیا گیا ہے۔

(۸) امت کا اجماع ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر الی یومنا ہذا تک، کہ اہل قبلہ پہ نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ اور ان کے لیے دعاء و استغفار کیا جاتا ہے اگرچہ ان سے کبائر کا ارتکاب ہو۔ اور بالاتفاق یہ امور غیر مومنین کے لیے نہیں کیے جاتے۔

(۹) متکلمین کہتے ہیں کہ ایمان شرعی تصدیق کا نام ہے۔ اس لیے کہ شارع علیہ السلام نے احکام میں اگر ایسے الفاظ بیان فرماتے ہوں جن کے لغوی معانی مراد نہ ہوں۔ جیسا کہ صلوٰۃ۔ زکوٰۃ حج وغیرہ۔ تو وہاں اپنے قول وعمل یا اشارہ و دلالت وغیرہ سے ظاہر فرما دیا۔

ہے کہ یہاں لغوی معنی مراد نہیں۔ لیکن لفظ ایمان جہاں جہاں بھی استعمال کیا گیا وہاں لغوی معنی کے سوا اور دوسرا معنی مراد ہونے پر کوئی بیان۔ اشارہ یا دلیل نہیں پائی گئی جس سے معلوم ہوا کہ ایمان کا لغوی اور شرعی معنی ایک ہی ہیں۔ وھو التصدیق لا غیر۔

اعتراض :۔ اگر یہ کہا جائے کہ لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا ایمان لمن لا عہد لہ وغیرہ احادیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق ہی نہیں بلکہ غیر تصدیق بھی ہے۔

جواب :۔ امانت سے مراد جمیع اوامر اور عقائد شرعیہ ہیں اور عہد سے مراد میثاق ہے تو جس شخص نے جمیع اوامر اور عہد و میثاق، اقرار ربوبیت وغیرہ کو معدوم کر دیا۔ تو اس نے تصدیق و ایمان کو معدوم کر دیا۔ اور نیز اعظم امانات الٰہیہ میں سے تصدیق ہے۔ جس کو ضائع کرنے سے فی الواقع خروج عن الایمان لازم آتا ہے۔ یہاں ایمان کا معنی تصدیق شرعی ہے۔

اعتراض :۔ الصلوٰۃ من الایمان اور الایمان بضع وسبعون شعبۃ وغیرہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان شرعی صرف تصدیق نہیں بلکہ دیگر اشیاء بھی ہیں۔

جواب :۔ اجزاء و شعب سے مراد اجزاء تحلیلیہ مزینہ یا اجزاء متممہ و مکملہ ہیں۔ کیونکہ شعبہ شئے کو اس کے کمال میں دخل ہوتا ہے۔ سبعون شعبۃ کو بھی ایمان کے کمال میں دخل ہے۔

اعتراض :۔ ماکان اللہ لیضیع ایمانکم کی تفسیر جیسا کہ بخاری شریف میں ہے اے صلوتکم سے کی گئی ہے۔ ایمان صرف تصدیق ہی نہ ہوا۔

جواب :۔ یہاں مجازی معنی مراد لیا گیا ہے۔ کیونکہ ایمان بھی صلوٰۃ کے لیے شرط اور سبب بعید ہے، علامہ علیؒ نے فرمایا ہے کہ ایمان کا لفظ جہاں بھی شریعت نے عقائد کے لیے استعمال کیا ہے وہاں کوئی ایسا مقام نہیں جہاں غیر تصدیق مراد ہو، تو معلوم ہوا کہ ایمان شرعی تصدیق ہی ہے۔

فرقہ کرامیہ کا استدلال کرامیہ کہتے ہیں کہ ایمان اصطلاحی صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ صرف کلمہ شہادت کے تلفظ پر اکتفا کرتے تھے اور ایمان کا حکم لگاتے تھے۔ اندرونی یا قلبی کیفیت کے بارہ میں سوال نہیں کرتے تھے۔

ردّ:۔ متکلمین اہلسنت کی طرف سے اس فرقہ کرامیہ کا رد اس طرح کیا گیا ہے۔ کہ اس میں تو کوئی نزاع نہیں کہ تکلم بالشہادتین سے مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ اور یہ تلفظ منجی عن السیف ضرور ہو جاتا ہے۔ لیکن ہماری بحث اس سے نہیں۔ بلکہ بحث اس میں ہے کہ یہ منجی (نجات دہندہ) عن عذاب بھی ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ صرف اقرار باللسان سے کوئی شخص عذاب آخرت سے نجات نہیں حاصل کر سکتا۔ بعض اقرار کرنے والوں سے بھی ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ المنافقون کلھم یقرون باللسان ولیسوا بمؤمنین۔

فرقہ جہمیہ اور روافض کا استدلال یہ کہتے ہیں کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے بدون تصدیق کے۔ اس مذہب کا بطلان ظاہر ہے۔ اہل کتاب یہود وغیرہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی معرفت حاصل تھی۔ یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ سے ظاہر ہے اور اس کے باوجود ان کو کافر کہا گیا ہے۔ اور بعض کفار بھی حق کو یقیناً جانتے تھے۔ صرف استکباراً و عناداً انکار کرتے تھے۔ جیسا کہ اس آیت سے ظاہر ہے۔

وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا۔

یہ استدلال اصلاً جاہلانہ ہے۔

معتزلہ کا استدلال مخل بالاعمال یا مرتکب کبیرہ کو فاسق خارج از ایمان وغیر داخل فی الکفر کہتے ہیں اور منزلۃ بین المنزلتین ایسے شخص کے لیے ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دنیا میں توارث ہے کہ ایسے لوگوں کو قتل نہیں کیا جاتا۔ مرتد کا حکم ان پر نہیں لگایا جاتا۔ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جاتا ہے۔ اور آخرت

میں ایسے اشخاص مخلد فی النار ہوں گے۔ مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں۔

(۱) مخل بالاعمال یا مرتکب کبیرۃ مومن نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا۔ مومن کو فاسق کا مقابل کہا گیا ہے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرۃ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔

جوابات متکلمین اہل السنۃ کی طرف سے معتزلہ کے اس استدلال کا جواب دو طرح دیا گیا ہے۔

(ا) فاسق سے مراد کافر ہے۔ لان الکفر من اعظم الفسوق اور مطلق فسق سے مراد فرد کامل ہی لیا جائے گا۔ قرینہ اس کے بعد کی آیت ہے۔ جس میں ارشاد ہے۔ وَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ فَلَهُمْ جَنّٰتُ الْمَاْوٰى نُزُلًا بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ، وَاَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَاْوٰىهُمُ النَّارُ، كُلَّمَآ اَرَادُوْٓا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَآ اُعِيْدُوْا فِيْهَا وَقِيْلَ لَهُمْ ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارِ الَّذِيْ كُنْتُمْ بِهٖ تُكَذِّبُوْنَ۔

لان المکذب ھو الکافر۔

(ب) وقیل فی نزول ھذہ الآیۃ انہا خاصۃ۔ لان الولید لما افتخر امام علیؓ کما ذکرہ البغوی عن ابن عباسؓ انہ کان بین علی وَوَلِیْدِ بن عقبۃ۔ تنازع وکلام۔ فقال الولید لعلی اسکت فانک صبی، وانا واللہ ابسط منک لسانًا واشجع جنانًا۔ واملأ منک حشوًا فی الکتیبۃ فقال علی اسکت فانک فاسق، فانزل اللہ تعالیٰ افمن کان (مظہری ص ۲۹۳ ج ۷) وقال البعض ان الولید افتخر امام علی یوم بدر فقال لہ علی اسکت فانک فاسق۔

(۲) معتزلہ کا دوسرا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن۔ ولا یسرق سارق حین یسرق وھو مومن ولا یشرب الخمر

حین یشربها وھو مؤمن الخ

جواب :- اس کا جواب اہل السنۃ کی طرف سے کئی طرح دیا گیا ہے۔

(۱) مؤمن سے مراد کامل درجہ کا مومن ہے اور ایسا شخص جو افعال قبیحہ کا مرتکب ہو اور کبائر کا کرنے والا ہو وہ کیسے کامل مومن کہلا سکتا ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ ایسا شخص ساعت معدودۃ میں مومن نہیں رہتا جب تک ان افعال کا ارتکاب کرتا ہے۔ ایمان اس سے خارج ہو جاتا ہے اور پھر لوٹ کر آ جاتا ہے۔ اس سے مطلقاً سلب ایمان پر استدلال درست نہیں۔ جیسا کہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے۔ وقد روی عن ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا زنی العبد خرج منہ الایمان فکان فوق رأسہ کالظلۃ۔ فاذا خرج من ذالک العمل عاد الیہ الایمان۔ وروی عن ابی جعفر محمد بن علیؒ انہ قال فی ھذا خروج عن الایمان الی الاسلام (ترمذی صـ ۲۷۹)

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں اس حدیث میں مومن کا معنی منقاد اور مطیع ہے۔ زنا اور سرقہ کرتے وقت کوئی شخص بھی مطیع نہیں ہو سکتا ہے۔

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ ایمان لانے کے بعد امن ہوتا ہے، غضب الٰہی سے محفوظ ہوتا ہے لیکن زنا و سرقہ وغیرہ میں یہ امن نہیں ہوتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایمان شرعی سے ہی خارج ہو جاتا ہے۔

(۵) ایمان سے اس حدیث میں حیاء مراد لی گئی ہے۔ کہ الحیاء من الایمان تو ان قبائح کا مرتکب انسان باحیاء نہیں ہو سکتا۔

(۶) سرقہ اور زنا سے قبل یہ شخص صفت مدح (مومن) کے ساتھ موصوف تھا۔ سرقہ اور زنا کے بعد اس کو سارق۔ زانی۔ غاصب، ڈاکو وغیرہ صفات قبیحہ ذمیمہ کے ساتھ موصوف کیا جائے گا۔ ایمان کا مسلوب ہونا مراد نہیں۔

(۷) یہ خبر نہیں انشاء ہے اور مطلب یہ ہے کہ مومن کی یہ شان نہیں اور ایسا کام مومن کے لائق نہیں۔

(۸) یہ استحلال و استخفاف پر محمول ہے۔
(۹) باعتبار مایؤول الیہ کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔
(۱۰) زجراً و تغلیظاً ایسا کہا گیا ہے۔

اعتراض :۔ حدیث کے معنی میں ایسی تاویل کر لینے سے اخبار شارع علیہ السلام میں کذب لازم آئے گا۔

جواب :۔ شارع علیہ السلام کی احادیث و اخبار میں کذب لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ
(ا) ایمان سے ایمان کامل مراد لیا گیا ہے۔ لیکن کامل کی قید کا اظہار نہیں کیا گیا مبالغۃً فی النہی
(ب) یہ ترکیب از قبیل جعل وجود الشیٔ کعدمہ ہے جیسا کہ وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ میں ہے۔ اور تحریر یہ ہے ھذا لیس من شان المؤمن
(د) وعید کبھی انشا کے طور پر بھی ہوتی ہے۔ از قبیل اخبار نہیں ہوتی اور انشا میں احتمال صدق و کذب نہیں ہوتا۔

خوارج کے مستدلات

خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرۃ یا مخل بالاعمال داخل فی الکفر ہے۔ ان کے دلائل درج ہیں۔

(۱) مَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکَافِرُوْنَ
خوارج یہ کہتے ہیں کہ عدم حکم عدم عمل ہے۔

جواب :۔ اس استدلال کے اہل السنۃ اور متکلمین نے کئی طرح جوابات دیے ہیں۔
(۱) عدم حکم سے مراد عدم تصدیق ہے۔ عدم عمل نہیں۔
(۲) من لم یحکم بجمیع ما انزل اللّٰہ مراد ہے۔ اور اس میں ایمان بھی داخل ہے۔ ما نکرہ تحت النفی واقع ہوا ہے تو یہ عام ہو گا۔
(۳) عدم حکم علی سبیل الاستہانۃ والاستخفاف مراد ہے جو یقیناً کفر ہے۔
(۴) یہ آیت یہود کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ سیاق آیت پر دال ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ من لم یحکم بما انزل اللّٰہ فی التوراۃ من تصدیق محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم فھو کافر۔

(۲) خوارج کا دوسرا استدلال اس حدیث سے ہے۔ من ترك الصلوٰة متعمدا فقد كفر اس استدلال کے بھی اہل السنۃ اور متکلمین نے کئی جوابات دیے ہیں۔

(۱) تارک صلوٰۃ علی سبیل الاستہانۃ کے حق میں فرمایا ہے۔ استحلال اور استہانۃ مراد ہے تعمد سے اور وہ کفر ہے۔

(۲) ترک بمعنی انکار فرضیت ہے۔ نماز کی فرضیت کا منکر ہی کافر ہوگا۔

(۳) کفر سے مراد اس حدیث میں کفران نعمت ہے نہ وہ کفر جو ایمان کا مقابل ہے۔

(۴) تغلیظاً و تہدیداً و زجراً کہا گیا ہے۔

(۵) فقد کفر کا معنی ہے اذ قارب الکفر کما فی دخل البلد اذ قارب استعمال کرتے ہیں۔

(۶) کفر سے مراد یہ ہے کہ ایسا شخص مباح الدم والمال ہو جاتا ہے۔ مثل الکفار کما ذهب اليه الشوافع۔

(۷) یہ خبر واحد ہے جو مفید قطع نہیں۔ جو عقائد میں مطلوب ہوتا ہے اور اس کے علاوہ یہ بات اجماع امت کے بھی خلاف ہے۔

(۳) خوارج کا تیسرا استدلال یہ ہے کہ عذاب مختص بالکفار ہے بدلیل اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰی مَنْ کَذَّبَ وَتَوَلّٰی" والفاسق معذب مكذب۔ وكل مكذب كافر فالمعذب كافر لہذا فاسق کافر ہے (شکل اول)

جواب :- اہل السنۃ نے اس استدلال کے دو جواب دیے ہیں۔

۱- العذاب میں الف لام عہد کا ہے۔ یعنی العذاب المخلّد مطلق عذاب مراد نہیں۔

۲- نیز یہ حصر بھی قطعی نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ ان الشارب والقاتل مستحقان للعذاب۔ وليس بمكذبين۔

(۴) خوارج کا چوتھا استدلال یہ ہے لَا یَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَى الَّذِیْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰی۔ دخول نار مکذب کے لیے ہے اور جو بھی مکذب ہوگا وہ کافر ہے۔

جواب :- اس کا جواب اہل السنۃ نے یہ دیا ہے کہ مراد دخول بالدوام کا حصر فرد کامل میں ہے

(۵) خوارج کا پانچواں استدلال اس آیت سے ہے کہ ان الخزی الیوم والسوء

علی الکافرین ۔ذلّت و عذاب کفار کے حق میں ہے۔

جواب: اس استدلال کا جواب اہل السنۃ نے دو طرح دیا ہے۔

۱۔ خزی سے مراد اس آیت میں فرد کامل ہے اور وہ کفار کے حق میں ہوگا۔

۲۔ علمار معانی اور علمار اصول یہ کہتے ہیں کہ المفرد المعرف باللام میں عموم نہیں ہوتا۔ جب عموم نہ ہو تو اطلاق ہوگا۔ اور اس سے ثابت ہوا کہ مطلق خزی اور سوء منحصر فی الانکار ہے جو کہ عذاب ابدی ہے۔

(۶) خوارج کا چھٹا استدلال اس آیت سے ہے "وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا"

جواب: اس کا جواب بھی اہل السنۃ نے تین طرح دیا ہے۔

۱۔ تعدی حدود سے جمیع حدود مراد ہیں۔ ومن اعظم حدود اللہ الایمان باللہ ورسولہ جس طرح اس آیت میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ اَحَاطَتْ بِهِ خَطِيْئَتُهُ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وھذہ الایات فی حق الکفار لا فی حق الفساق التارکین للاعمال۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ولئن سلمنا انھا فی حق الفساق۔ فنقول ان الخلود استعمل فی مکث الطویل وھو المراد ھھنا لا السجن المخلد کما فی بیت لبیدؒ۔ صُمًّا خوالد ما یبین کلامھا (سبع المعلقات)

وقال الرازیؒ فی التفسیر الکبیر ص۵۱/ج۱۱۔ ان الخلود عبارۃ عن طول المکث لا عن الدوام۔

(۷) خوارج کا ساتواں استدلال اس آیت سے ہے وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا۔

جواب: اس کا جواب بھی اہل السنۃ نے کئی طرح دیا ہے۔

۱۔ مومن کو محض اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنا۔ قاتل کے نزدیک

استقباح ایمان پر دال ہے اور وہ یقیناً کفر ہے۔ جیسا کہ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے
وَمَا نَقَمُوْا مِنْهُمْ اِلَّآ اَنْ يُّؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ۔

۲۔ اس کا مطلب یہ ہے هذا جزاءه ان جوزى به ولكن الله تعالى لم يكمل جزاءه لانجاز ما وعد بالمومنين بالجنة۔ وايضا قول ابى هريرةؓ ان جازاه" دال عليه۔

۳۔ المراد به مستحلّ قتله وهو كفر يقينا۔

۴۔ وقال بعض المفسرين ان هذه الاية نزلت فى حق قيس بن جبانه الذى قتل اخوه۔ فى بنى عامر۔ فالزم النبى صلى الله عليه وسلم ديته۔ ولكن قيسًا هذا ما كتفى به وقتل مسلمًا بعد اخذ الدية وارتد وذهب الى مكة۔ وهذه الاية خاصة فى حقه، والله اعلم۔

۵۔ ان هذا عام مخصوص البعض۔ اخرج المسلمين منها للتطبيق والتوفيق والجمع بين الروايات۔

۶۔ ان هذا من باب التشديد والتغليظ، بان المؤمن كيف يقتل مؤمنا ولا يستقيم منه هذا الفعل القبيح الحرام، وهذا شان الكفار الاعداء للمومنين وليس هذا شان اهل الايمان۔
اَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ۔ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ

اشکال محدثین کے مسلک پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ اگر اعمال جزوِ ایمان ہیں تو تارکِ اعمال کو غیر مومن کہنا چاہیئے۔ جزء کا انتفا مستلزم ہے کل کے انتفا کو حالانکہ تارکِ اعمال کو وہ بھی مومن ہی کہتے ہیں۔

جواب: ایمان کا اطلاق کبھی تو اس چیز پر ہوتا ہے جو اساسِ نجات ہے عذاب مخلد سے اور وہ صرف تصدیق ہے۔ اور کبھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اس چیز پر جو موجب نجات ہے کل عذاب سے اور وہ تصدیق مع الاعمال ہے۔ یہ دراصل تعبیر و اطلاق کا نزاع ہے حقیقی نزاع نہیں۔ متکلمین کے نزدیک عند الاطلاق ایمان سے معنی اول مراد

ہوتا ہے جس کا مقابل کفر ہے اور محدثین کے نزدیک معنی ثانی مراد ہوتا ہے جس کا مقابل عصیان ہے۔

اعتراض ایک قوی درجہ کا اشکال یہ پیش کیا جاتا ہے۔ کہ تصدیق بھی علم کی قسم ہے جو مقولہ کیف سے ہے۔ جس طرح دیگر کیفیات نفسانیہ ہیں جیسا غم۔ سرور، ارادۃ۔ قدرۃ، حیاۃ وغیرہ۔ اسی طرح علم بھی ایک کیفیت ہے کیفیات میں سے اور فعل دوسرے مقولہ سے ہے۔ اور مقولات، اعراض، انواع متباینہ ہیں اور اس کیف (تصدیق) کا حصول بالاختیار نہیں تو اس کی تکلیف کیسے صحیح ہوگی۔ شریعت یا شارع علیہ السلام تو فعل اختیاری کی تکلیف دیتے ہیں غیر اختیاری فعل کی تکلیف نہیں دیتے۔ اور علم جو برہان سے حاصل ہوگا وہ غیر اختیاری ہوگا چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں کہ عادۃ اللہ اس طرح جاری ہے کہ برہان کے بعد نتیجہ مرتب فرما دیتا ہے جیسا کہ آگ کے مس کے بعد ایجادِ احراق کر دیتا ہے۔ امام رازیؒ اور دیگر بہت سے متکلمین اشاعرہ فرماتے ہیں کہ برہان کے بعد عقلاً علم بالنتیجہ واجب الحصول ہوتا ہے۔ کیونکہ جب العالم متغیر اور کل متغیر حادث حاصل ہوگا تو لامحالہ حدوث عالم کا علم ہوگا۔ یہ محال ہے کہ اس کا علم نہ ہو۔ معتزلہ بھی علم بالنتیجہ کو تولید کے طور پر مانتے ہیں۔ یعنی ایک فعل دوسرے فعل کو بغیر فاعل کے اختیار کے واجب کر دیتا ہے جیسا کہ قتل بالسہم المرمی۔ کیونکہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کبھی رامی وصول سہم سے قبل ہی مر جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ برہان ذہن کو مستعد بنا دیتا ہے۔ اور فیضان علم، فیاض کے فیضان واجبی کے ساتھ ہوتا ہے جس میں تخلف جائز نہیں۔ الغرض کہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ جو علم برہان سے حاصل ہوتا ہے وہ اضطراری ہوتا ہے۔ تو تصدیق جو کیف غیر اختیاری ہے اس کی تکلیف کس طرح دی گئی ہے۔

جواب: اس اشکال کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے۔

۱۔ جو تصدیق کیف غیر اختیاری ہے۔ وہ تصدیق منطقی ہے جو علم کی قسم ہے۔ لیکن تصدیق ایمانی فعل ہے۔ یہ کیف نہیں،

رد :۔ علامہ تفتازانیؒ نے اس جواب کو رد کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ تصدیق منطقی، تصدیق ایمانی، اور تصدیق لغوی یہ ایک ہی ہے الگ الگ نہیں۔

۲۔ اس اشکال کا زیادہ صحیح جواب یہ ہے کہ تصدیق خود بنفسہ تو غیر اختیاری ہے۔ لیکن اس کی تحصیل بالکسب والاختیار ہے۔ یعنی اس کا حصول اختیاری اسباب سے ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے یہ مامور بہ ہے۔ کیونکہ مباشرت اسباب بالاختیار کالقاء الذہن، وصرف النظر وتوجیہ الحواس وغیرہ اختیاری امور کے اعتبار سے یہ اختیاری ہوگی وقد یکون بدونه' ای یکون حصول تصدیق بغیر کسب کمن وقع علیہ الضوء فعلم ان الشمس طالعۃ، والمامور بہ یجب ان یکون من قبیل الفعل گویا کہ حصول تصدیق کے اسباب اختیاری ہوتے ہیں جن کی بناء پر اس کو فعل اختیاری کہا جاتا ہے اگرچہ یہ خود بذاتہٖ غیر اختیاری ہے۔ مامور بہ کا خود بنفسہ مقدور اور اختیاری ہونا ضروری نہیں بلکہ مکلف اگر اس کی تحصیل پر قادر ہو تو وہ اختیاری سمجھا جائے گا۔ یعنی مکلف اگر اس کے اسباب ومبادی کی تحصیل پر قادر ہے تو وہ اختیاری ہے۔ چنانچہ اکثر واجبات وفرائض شرع اسی قسم کے ہیں۔ مثلاً قیام، رکوع، سجود، مقولہ وضع (POSITION) سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن انسان مامور بہا ہے۔ اس لیے کہ ان کی تحصیل پر قادر ہے۔ اور صرف معرفت حاصل کرلینا تصدیق میں کافی نہیں۔ معرفت کبھی بغیر کسب کے ہوتی ہے۔

درحقیقت متکلمین اور محدثین کا آپس میں اختلاف حقیقی نہیں بلکہ ایک قسم کا نزاع لفظی یا تعبیری اختلاف ہے۔ متکلمین کا حقیقی اختلاف معتزلہ اور خوارج کے ساتھ ہے اور محدثین کا اصلی اور حقیقی اختلاف مرجئہ کے ساتھ ہے۔

تحقیق کفر

الکفر ضد الایمان وجحود النعمۃ (من باب ن) وبالفتح التغطیۃ (من باب ض) وقال الامام البیضاویؒ الکفر بالفتح، وھو الستر، ومنہ قیل للزارع، واللیل کافر ولکمام الثمر کافور، وفی الشرع انکار ماعلم بالضرورۃ مجیئ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ (بیضاوی طبع مصر ص۹) کفر کی بہت

سی قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض مضاد ایمان ہیں اور بعض اس سے کم تر ہیں۔ تو مطلق کفر کا اطلاق بالعموم کفر باللہ پر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ عثمانیؒ نقل کرتے ہیں۔

فالکفر المطلق ھو الکفر باللہ۔ وما دون ذالک یقرب منہ وتحقیق ذالک ما قالہ الزھری۔ الکفر باللہ انواع انکار، وجحود وعناد ونفاق وھذہ الاربعۃ من لقی اللہ تعالیٰ بواحد منھا لم یغفر لہ۔

(ا) فالاول ان یکفر بقلبہ ولسانہ ولا یعرف ما یذکر لہ من التوحید کما قال اللہ اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَیْھِمْ ءَاَنْذَرْتَھُمْ الآیۃ ای الذین کفروا بالتوحید وانکروا معرفتہ۔

(ب) والثانی ان یعرف بقلبہ ولا یقر بلسانہ وھذا کفر ابلیس، وبلعام، وامیۃ بن ابی الصلت وغیرھم۔

(ج) والثالث ان یعرف بقلبہ ویقر بلسانہ ویابی ان یقبل الایمان بالتوحید والانقیاد لہ ککفر ابی طالب۔

(د) والرابع ان یقر بلسانہ ویکفر بقلبہ ککفر المنافقین۔

(فتح الملہم ص ۲۴۳/۱)

ایمان اور کفر کے درمیان تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم وملکہ۔ اس میں بھی اختلاف ہے چنانچہ علامہ عثمانی نقل کرتے ہیں۔ وقال العلامۃ الزبیدیؒ فی شرح الاحیاء اختلفوا فی المقابلۃ بین الکفر والایمان ھل ھی مقابلۃ الضدین او مقابلۃ عدم والملکۃ۔ فمن قال بالاول قال الکفر عبارۃ عن انکار ما علم بالضرورۃ مجئی الرسل بہ ومن قال بالثانی فسرہ بقولہ عدم الایمان عما من شانہ ان یکون مؤمنا۔

(فتح الملہم ص ۱۹۱/۱) کفر کے اقسام کی تفصیل کسی قدر ہم درج کرتے ہیں۔

ا۔ کفر انکار	قلب ولسان دونوں سے انکار ہو۔ التکذیب وعدم التسلیم بالقلب واللسان جمیعا ولا یعرف ما یذکر لہ من

التوحید: جیسا کہ ان الذین کفروا سواء علیھم الآیۃ وقال شیخنا شیخ الفقہ والادب مولانا محمد اعزاز علی "الانکار یکون باللسان والقلب والجحود باللسان دون القلب کما فی ایۃ وجحدوا بھا الخ ولذا قالوا کفر الجحود اشد من کفر الانکار"۔

۲۔ کفر جحود | التکذیب باللسان مع حصول المعرفۃ والاستیقان بالقلب۔ یعرف بقلبہ ولا یقر بلسانہ۔ ککفر ابلیس وبلعام، وامیۃ بن ابی الصلت الثقفی الشاعر الحکیم۔

وغاندی وبرناڈشاہ، انگلیز وغیرہم ایسے لوگ دل سے پہچانتے ہیں لیکن زبان سے اقرار نہیں کرتے۔ اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰھُمُ الْکِتٰبَ یَعْرِفُوْنَہٗ کَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَھُمْ، وَاِنَّ فَرِیْقًا مِّنْھُمْ لَیَکْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَھُمْ یَعْلَمُوْنَ۔ وَجَحَدُوْا بِھَا وَاسْتَیْقَنَتْھَآ اَنْفُسُھُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا۔

۳۔ کفر عناد | التکذیب مع حصول المعرفۃ والاقرار باللسان، لمحض العناد یعرف بقلبہ ویقر بلسانہ ویابی من قبول الایمان والتوحید والانقیاد۔ ککفر ابی طالب۔

دل سے پہچانتا ہے اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہے۔ لیکن ایمان بالتوحید کو قبول نہیں کرتا باوجود شناخت کے حق کا انکار کرتا ہے اور اس کے ابطال کے لیے واہی تباہی شکوک وشبہات اور فضول دلائل کا سہارا لیتا ہے۔

۴۔ کفر نفاق | التکذیب بالقلب مع التسلیم والانقیاد۔ زبان سے اقرار دل سے کفر وانکار جیسا کہ اعتقادی منافقین کی اکثریت ایسے ہی کفر میں مبتلا ہے۔ یہ چاروں اقسام کفر کے شدید ہیں اور غیر مغفور ہیں۔

۵۔ کفر شک | جیسا کہ کئی منافقین کا کفر اسی زمرہ میں شامل ہے۔ بَلْ ھُمْ فِیْ شَکٍّ مِّنْ ذِکْرِیْ فَھُمْ فِیْ رَیْبِھِمْ یَتَرَدَّدُوْنَ۔

۶۔ کفر جہل | جو حق کو ناحق سے شناخت نہیں کرتے اور غیر حق کو حق جانتے ہیں
اَکْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ۔ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ۔
وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ۔ وغیرہ آیات اس پر دال ہیں۔

۷۔ کفر ارتداد | دین اسلام کو چھوڑ کر کوئی اور دین یا دہریت وغیرہ اختیار کرنے والا مرتد ہے۔

۸۔ کفر استکبار | اَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ بِمَا لَا تَهْوٰٓى اَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ الخ

۹۔ کفر دہریت | اس کو کفر مادیت و کفر طبیعت بھی کہتے ہیں۔ تمام حوادثات وغیرہ کو زمانہ کی طرف منسوب کرتے ہیں جیسا کہ اس آیت میں اشارہ ہے۔ وَمَا يُهْلِكُنَآ اِلَّا الدَّهْرُ۔

۱۰۔ کفر تاویل | یا کفر الحاد و کفر زندقہ، جو کسی باطل تاویل پر مبنی ہو۔ اور جو غیر دین کو دین سمجھے۔ جیسا کہ پرویز نے اطیعوا اللہ سے مرکز ملت (سنٹرل گورنمنٹ) کی اطاعت مراد لی ہے۔ اور حج سے مراد عالمی کانفرنس ہے اور خدا کے محکوم ہونے کا معنی درحقیقت اپنی فطرت صالحہ کی محکومی ہے اور حور عین سے پاکیزہ فحمہ مراد ہے اور اللہ کا مفہوم قانون وغیرہ۔

اور جس طرح قادیانی آیت ختم نبوت کی تاویل کرتے ہیں اور خود مرزا قادیانی نے کہا ہے کہ خدا نے قرآن میں میرا نام محمد اور رسول بھی رکھا ہے۔ یہ سب الحاد و کفر ہے۔

زندیق | زندیق اس کو کہتے ہیں جو بظاہر دین حق کا اقرار کرے۔ لیکن ضروریات دین میں سے کسی چیز کی ایسی غلط اور باطل تعبیر و تشریح کرے جو نہ صحابہ کرامؓ و تابعینؒ اور سلف صالحین سے منقول ہو، بلکہ اجماع امت کے بھی خلاف ہو مثلاً دوزخ اور بہشت کا اقرار کرتے ہوئے بہشت کا معنی وہ مسرت ہے جو اہل ایمان کو اعمال صالحہ اور اخلاق فاضلہ کے نتیجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اور نار و دوزخ کا مطلب ندامت و اذیت جو کافروں کو ان کے اعمال کے صلہ میں حاصل ہوگی۔ اس قسم کے معانی

بیان کرنا یقیناً کفر ہے۔ اور فی الجملہ زندیق کا حکم مرتد کا حکم ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس طرح لکھا ہے الزِّنْدِیق من لا یعتقد ملۃً ویینکر الشرائع ویطلق علی المنافق (مقدمہ فتح الباری ص۱۴۷ ج۱)

۱۱۔ کفر عمل | عملی کفر بھی دو طرح ہوتا ہے۔

(ا) ایک وہ جو مضاد ایمان ہے۔ جیسا سجود پیش صنم۔ استہانۃ مصحف سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقتلہ۔ یہ ایمان کے بالکل مضاد ہیں۔

(ب) دوسری قسم وہ ہے جو مضاد ایمان نہیں۔ جیسا کہ حکم بغیر ما انزل اللہ ترک صلوٰۃ۔ ترک فرائض۔ ارتکاب منہیات مثلاً شرب خمر۔ زنا۔ قتل وغیرہ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے۔ لا ترجعوا بعدی کفاراً یضرب بعضکم رقاب بعض۔ وقتالہ کفر۔ ومن اتی کاھناً۔ او امرأۃً فی دبرھا فقد کفر الخ وشارب الخمر کعابد وثن وغیرہ۔

۱۲۔ کفر بمعنی کفران نعمت وکفران حقوق۔ جیسا کہ تکفرن العشیر الحدیث میں ذکر ہے اور جیسا کہ امام بخاریؒ نے باب کفر دون کفر وغیرہ میں اشارہ کیا ہے۔

۱۳۔ کفر بمعنی برأت ذات خداوندی کے سوا ہر چیز سے براۃ کا اظہار انی کفرت بما اشرکتمون من قبل۔ ای تبرأت یہی معنی ہے۔ وحمل بعض اھل العلم شعر الشیخ الاکبرؒ علی ھذا المعنی ؎

کفرت بدین اللہ والکفر واجب
لدیّ وعند المسلمین قبیح

؎ اے شیخ وہ بسیط حقیقت ہے کفر کی
کچھ قید و رسم نے جسے ایمان بنا دیا (اصغرؒ)

؎ کفر گیرد کاملے ملت شود
ہر چہ گیرد علتی علت شود
(رومیؒ)

اصل عظیم | اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک کفر و ایمان، شرک و توحید، تقوی و فجور، نفاق و اخلاص اکٹھے ہو سکتے ہیں۔ اصل عظیم من اصول اہل السنۃ فی الرجل قد یجتمع الایمان و کفر اشرک و توحید۔ و تقوی و فجور، و نفاق و ایمان۔ فرقہ معتزلہ قدریہ اور خوارج کا اس میں اختلاف ہے۔

دلائل | ۱۔ وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكِيْنَ۔
۲۔ اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ

۳۔ فَمَنْ كَانَ فِيْ قَلْبِهٖ خصلة منهن كانت فيه خصلة من نفاق (فتح الملهم ص ۲۳۹)

لہذا مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَاْوٰهُ النَّارَ

کا مطلب و مفہوم متعین کرنے میں غور و تدبر سے کام لینا چاہیئے اس سے مراد شرک جلی ہی ہوگا۔

شرک | اہل لغت و ادب یہ کہتے ہیں۔ کہ ایک چیز کی شرکت دوسری چیز کے ساتھ کئی طرح ہوتی ہے مثلاً المشارک فی الجوہر الند، و فی الکیفیۃ المساوی۔ و فی القدر والمساحۃ المشاکل، والمثل عام فی جمیع ذالک۔ شرک کی متعدد اقسام ہیں مختصر طور پر ان کی فہرست ذکر کی جاتی ہے۔

۱۔ شرک فی الذات۔ مثلاً دو صانع کا اعتقاد رکھنا جیسا کہ فرقہ ثنویہ اور مجوس وغیرہ رکھتے ہیں۔ یزدان و اہرمن۔ خالق خیر و شر۔ یا خالق نور و ظلمت الگ الگ مانتے ہیں۔ بعض مشرکین ایسے ہیں جو وجوب وجود۔ علم اور قدرت تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص مانتے ہیں۔ لیکن ستاروں کے ساتھ مستقل تاثیر کا عقیدہ وابستہ کرتے ہیں۔ جیسا کہ صابی فرقہ کے لوگوں کا شرک ہے۔ بعض لوگ روحانیات (ملائکہ) کو مستقل مدبر مانتے ہیں۔ پیر پرست لوگ اپنے پیروں کے بارہ میں ہر حال میں مستجاب الدعوات ہونے پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ اور ہر حالت میں ان کی سفارش کے کارگر اور مقبول ہونے پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ یعنی جبری اور قہری شفارش، بعض مشرکین اللہ تعالیٰ کو تو منزہ مانتے ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ ہم براہ راست اس کی عبادت نہیں کر سکتے۔ جب تک کہ مخلوق میں سے کسی ہستی کو اس کی عبادت کا قبلہ

نہ بنایا جائے۔ خواہ وہ کوئی مقرب ہستی ہو۔ یا درخت ہو یا کوئی اور چیز ہو۔ شرک فی الذات کے بعد شرک فی الصفات ہے، اور یہ شرک کی صورت بہت عام ہے۔

۲۔ شرک فی العلم — علم محیط اور کائنات کے ذرے ذرے کا علم مختص ہے ذات باری کے ساتھ۔ لیکن مشرک اس میں بھی دوسروں کو شریک بناتے ہیں

۳۔ شرک فی المشیئۃ — اللہ تعالیٰ کی مشیئت میں بھی لوگ شرک کرتے۔ ماشاء اللہ و شئت کہتے ہیں، حالانکہ قرآن میں ہے وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ۔

۴۔ شرک فی التصرف — نفع و نقصان کا مختار سمجھ کر، روزی، مراد، شفاء، اولاد وغیرہ طلب کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے سوا دوسروں سے،

۵۔ شرک فی القدرۃ — یعنی بالاستقلال قادر مطلق کے سوا غیروں میں بھی قدرت مانتے ہیں۔

۶۔ شرک فی العبادۃ — انتہائی درجہ کی تعظیم، نافع و ضار، مافوق الاسباب سمجھتے ہوئے اسی طرح رکوع، سجود، طواف، نذر و نیاز تقرب کے لیے، جانور کا ذبح کرنا وغیرہ۔

۷۔ شرک فی العادات — جیسا کہ زنار باندھنا، صلیب لٹکانا۔ قشقہ وغیرہ لگانا،

۸۔ شرک فی النذر — نذر و نیاز منت و ذبح و قربانی میں شرک۔

۹۔ شرک فی التسمیہ — نام رکھنے میں شرک کرنا۔ جس طرح عبد العزی۔ عبد المسیح، عبد حسین، عبد علی۔ پیر بخش وغیرہ

۱۰۔ شرک فی الحلف — یعنی قسم اٹھانے میں شرک کرنا۔

۱۱۔ شرک فی الذبح: کسی نہر یا مکان کی تعمیر کے وقت اس کی بنیادوں میں جانور ذبح

کرنا جنات کے تقرب کے لیے اور ان کے شر سے بچنے کے لیے یا کسی قبر پر یا استھان
تکیہ وغیرہ اور کسی درخت پر جانور کا ذبح کرنا۔

۱۲۔ شرک فی التاثیر — اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں بالاستقلال تاثیر ماننا۔

۱۳۔ شرک فی الاستعانۃ — غائبانہ مافوق الاسباب کسی سے مدد طلب کرنا۔ جیسا کہ
اموات سے حوائجات طلب کرتے ہیں یا غائبین وغیرہ سے
یہ شرک فی الاستعانت ہے۔

۱۴۔ شرک فی الندا — جیسا کہ یا جبرئیل یا غوث، یا علی۔ یا پیر۔ یا خواجہ۔ یا حسین مدد یا شیخ
عبد القادر جیلانی شیئاً للہ وغیرہ۔

۱۵۔ شرک فی الذبح و بسملہ — مثلاً بسم اللہ واسم محمد۔ خدا تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذبح
کرتے وقت دوسرے کا نام لینا تقرب کے لیے۔

۱۶۔ شرک فی الطیرۃ — یعنی شگون لینے میں شرک کرنا۔

۱۷۔ شرک فی الاخبار — غیب کی خبریں کاہنوں، منجموں سے معلوم کرنا۔ یا عراف، رمال
جفار وغیرہ سے۔

۱۸۔ شرک فی التصور — ارواح مشائخ یا انبیاء وغیرہ کو حاضر و ناظر سمجھنا۔

۱۹۔ شرک فی التمائم والرقی — تعویذ، گنڈے یا جھاڑ پھونک میں شرک کرنا۔

۲۰۔ شرک فی التوسل — جیسا کہ مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِیُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰی،
آیت سے ظاہر ہے اور توسل سے مراد توسل غیر مشروع ہے
جو توسل اعمال صالحہ کے ساتھ کیا جاتا ہے یا ذات کے ساتھ باعتبار اوصاف حسنہ کے وہ
توسل مشروع ہے اور جائز ہے۔

شرکِ اصغر یعنی ریا۔ یا شرک فی العمل ہے۔

نفاق شرک کے ساتھ منافق کے بارہ میں بھی بعض ضروری باتیں معلوم کرنی چاہئیں۔ نفاق کا مادہ دراصل نافقا۔ الیربوع (جنگلی چوہا۔ یا گوہ وغیرہ کا سوراخ یا بل) سے مشتق ہے اور نفاق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نفاق اعتقادی دوسرا نفاق عملی یا نفاق اخلاقی۔

۱۔ نفاق اعتقادی کے مریض وہ لوگ ہوتے ہیں جو زبان سے کلمہ طیبہ پڑھتے ہیں، لیکن ان کے دل کفر پر مطمئن ہوتے ہیں۔ اور یہ لوگ اپنے دلوں میں کفر کو چھپائے رکھتے ہیں۔ اظہار ایمان و در باطن کفر۔ ان کے بارہ میں فرمان الٰہی ہے۔ ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار۔ نزول قرآن یا نزول وحی کے زمانہ میں اس قسم کے منافقین کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے بعد ان کا حال معلوم کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس قسم کے منافقین میں بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو ظاہراً و باطناً متردد ہوتے ہیں۔

۲۔ عملی منافق یا اخلاقی منافق یہ بھی کئی طرح ہوتے ہیں۔ چنانچہ امام ولی اللہؒ نے اس کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے۔

(ا) ان میں بعض ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو پوری طرح اسلام میں داخل بھی نہیں ہوتے

(ب) بعض ایسے ہوتے ہیں جو اپنی قومی عادات کے خوگر اور عادی ہوتے ہیں۔ یہ قوم کے ہی تابع ہوتے ہیں۔ اگر وہ ایمان لائیں تو یہ بھی ایمان لاتے ہیں اگر وہ کفر کریں تو یہ بھی کفر ہی اختیار کرتے ہیں۔

(ج) بعض ان میں وہ ہوتے ہیں کہ گناہوں کی کثرت کی وجہ سے دنیائے دنیہ کی لذت ان کے دلوں پر چھائی رہتی ہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی محبت کی جگہ ان کے دلوں میں نہیں ہوتی۔

(د) ان میں بعض وہ ہوتے ہیں کہ ان کے دلوں میں مال کی حرص۔ حسد۔ کینہ وغیرہ بھرا رہتا ہے۔ اس حد تک کہ عبادات اور اللہ کے سامنے مناجات کی برکت اور لذت ان کے دلوں میں نہیں ہوتی۔

(ر) بعض لوگ ان میں سے امورِ معاش میں اس قدر مشغول و منہمک رہتے ہیں کہ امرِ معاد کی کوئی فکر یا اہتمام ان میں نہیں ہوتا۔

(س) بعض کے قلوب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے بارہ میں واہی شکوک و شبہات وارد ہوتے ہیں اور اس کی وجہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پہ اجراء احکام بشریت ہوتی ہے۔

(ص) بعض ان میں ایسے ہوتے ہیں کہ اپنے قبائل و عشائر کی محبت میں مبتلا ہوتے ہیں۔ ان کی نصرت و تائید کرتے ہیں گو وہ اہل اسلام کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ یہ سب عملی نفاق کی صورتیں ہیں۔ الباب الایمان میں اس نفاق کی بہت سی مثالیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہیں۔ اذا حدث کذب، واذا وعد اخلف، واذا اؤتمن خان، واذا خاصم فجر، وغیرہ۔

فسق:- فسق۔ کفر، الحاد، شرک، نفاق، ایمان وغیرہ سب قرآن و سنت کی خاص اصطلاحات ہیں۔

فسق کا معنی خروج ہوتا ہے۔ چنانچہ فسقت الرطبۃ۔ خرجت عن قشرھا وفسق الرجل (من ن) کا معنی فجر ہوتا ہے اور فسق عن امر ربہ ای خرج۔

جو شخص قرآن کا معنی الٹا سمجھے یا سمجھ کر انکار کرے۔ یا انکار نہ کرے لیکن نافرمانی کرے تو اس کو فاسق کہتے ہیں۔ اور عام طور پہ فاسق۔ قرآن کے عرف میں دو معنی میں آتا ہے۔

(ا) اللہ تعالےٰ کے فرمان کو بجا نہ لائے۔ اور مرتکب کبیرۃ یا مصر علی الصغیرۃ ہو۔ ایسا شخص اہل السنۃ کے نزدیک مسلمان ہوگا۔

(ب) دوسرا معنی فسق کا کفر میں حد سے آگے بڑھ جائے۔ تمرد و عناد، اور سرکشی اختیار کرے۔ دیدہ و دانستہ حق کا انکار کرے۔ چنانچہ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِ اور اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ اور مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفٰسِقُوْنَ کا مصداق ایسے لوگ ہی ہیں۔

بحث الزیادت والنقصان فی الایمان

حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام الحرمینؒ اور اکثر متکلمین کے نزدیک ایمان بسیط ہے
لا یزید ولا ینقص۔

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک یزید الایمان ولا ینقص لورود الایات فی الزیادۃ
دون النقصان۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی اس لیے کہ جب ایک چیز ایک شیٔ کو
قبول کرتی ہے تو اس کی ضد کے قبول کرنے کی قابلیت اور استعداد بھی لازماً اس میں موجود ہوگی
اور محدثین بالعموم (اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ) فرماتے ہیں کہ ایمان میں زیادتی بھی ہوتی ہے۔
اور نقصان بھی ہوتا ہے۔ زیادت کا معنی ہوتا ہے۔ کسی ذی اجزاء شیٔ میں کسی جزء کا اضافہ
کر دینا۔ اور نقصان کا معنی ہوتا ہے کسی ذی اجزاء شیٔ میں سے کسی جزء کو کم یا معدوم کر دینا۔
اور قوت کا معنی کسی شیٔ میں کسی وصف یا حال کا اکمل واتم طریقہ پہ پایا جانا۔ بغیر کسی شیٔ کے
اضافہ کے۔ اور ضعف کا معنی کسی صفت یا حال کا ادنی اور معمولی طریقہ پہ ہونا بغیر کسی جزء کی کمی کے۔

زیادت :۔ تو ذی اجزاء شیٔ میں ہی ہو سکتی ہے۔ البتہ قوت وضعف ذی اجزاء اور
غیر ذی اجزاء دونوں میں ہو سکتی ہے۔ اب جن حضرات کے نزدیک ایمان تصدیق یا
معرفت یا اقرار کا نام ہے۔ ان کے نزدیک زیادۃ ونقصان کو قبول نہیں کرتا۔ کیونکہ ایمان
بسیط ہے۔ ذی اجزاء کو نہیں۔ ہاں قوت وضعف کا احتمال ہو سکتا ہے۔ جس طرح عقل
میں بسیط ہونے کے باوجود اس کے مراتب اربعہ میں فرق و تفاوت ہوتا ہے۔

عقل ہیولانی | اس مرتبہ میں کسی چیز کا حصول نہیں ہوتا۔ سوائے اپنے کسی شیٔ کا ادراک
نہیں کر سکتی پھر اس کے بعد۔

عقل مستفاد | کا درجہ ہوتا ہے اشیاء وقتاً فوقتاً اس میں حاصل ہونے لگتی ہیں۔
اور پھر اس کے بعد۔

عقل بالملکۃ :۔ کا مرتبہ ہوتا ہے جس میں حصولِ علم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور

پھر اس کے بعد۔

عقل بالفعل کا درجہ ہے۔ جس میں جس وقت بھی کسی چیز کا تصور کرے وہ حاصل ہو جائے۔ اب عقل ان چاروں مراتب میں بسیط ہے۔ زیادۃ ونقصان کے قابل نہیں۔ لیکن مراتب ثلاثہ ہیولانی سے قوی ہیں۔ اسی طرح ایمان میں قوت وضعف کا احتمال ہوگا۔ لیکن زائد یا ناقص ہونا محال ہے۔

اور جن لوگوں کے نزدیک ایمان نام ہے مجموعہ تصدیق واقرار اور اعمال کا۔ تو ان کے نزدیک اس میں زیادت اور نقصان ہوگا۔

قائلین زیادت ونقصان کے دلائل ایمان میں جو لوگ کمی بیشی یا زیادت ونقصان کے قائل ہیں وہ مندرجہ ذیل نصوص سے اپنا استدلال کرتے ہیں۔ وَيَزْدَادَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِيْمَانًا۔ وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا۔ هو الذی انزل السکینة فی قلوب المومنین لیزدادوا ایمانا وغیرہ

جواب: جب دلائل سے یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ ایمان بسیط ہے تو پھر ان آیات کا مطلب سمجھ لینا چاہیئے۔ متکلمین اور دوسرے علماء کی طرف سے کئی جوابات دیئے گیے ہیں۔

۱۔ ان آیات میں زیادت ونقصان باعتبار اعمال قلوب کے مراد ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی محبت۔ خشیت، خوف ورجاء وغیرہ کے لحاظ سے کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

۲۔ ذکر قلبی اور غفلت کے اعتبار سے زیادتی اور نقصان مراد ہے۔

۳۔ قد یکون الانسان مکذبا ومنکرا لامور لا یعلم ان الرسول اخبر بها۔ ولو علم لم یکذب، ولم ینکر بل قلبه جازم بانه لا یخبر الا بالصدق ثم یسمع آیة او حدیثا او یتدبر او یفسر له معناه او تظهر له لوجه من الوجوه فیصدق ویعرف وهذا ایمان جدید وتصدیق جدید ازداد به ایمانه، (قاله شیخ ابن تیمیة)

۴۔ متکلمین کہتے ہیں کہ صحابہؓ اور سلف کے زمانہ میں اور بالعموم عرف شرع میں بھی زیادت ونقصان اور قوت وضعف میں فرق نہ کیا جاتا تھا۔ اس لیے جہاں زیادۃ کا لفظ وارد ہوا ہے اس سے مراد قوت ہے اور جہاں نقصان کا لفظ آیا ہے وہاں ضعف مراد ہے

۵۔ امام غزالیؒ نے فرمایا ہے کہ ایمان کا اطلاق کئی معنوں پہ کیا جاتا ہے۔

(ا) کبھی ایمان کا اطلاق اس قلبی تصدیق پر کیا جاتا ہے جو علی سبیل الاعتقاد والتقلید ہو۔ بغیر انشراح صدر کے جیسا کہ عوام کا ایمان ہوتا ہے۔ یہ کبھی قوی اور کبھی ضعیف اور کبھی شدید اور کبھی ڈھیلا (رخو) ہوتا ہے۔ جس طرح ایک گرہ ہوتی ہے۔

(ب) اور کبھی ایمان کا اطلاق مجموعہ تصدیق وعمل پہ کیا جاتا ہے تو اسمیں کمی زیادتی ظاہر ہے۔

(ج) اور کبھی ایمان کا اطلاق اس تصدیق قلبی پہ کیا جاتا ہے جو کشف وانشراح صدر اور مشاہدہ اور نور بصیرت کے ساتھ ہو۔ یہ درجہ اگرچہ طمانیت نفس کے اعتبار سے متفاوت ہو سکتا ہے لیکن کمی زیادتی کو قبول نہیں کرتا۔

۶۔ امام رازیؒ نے فرمایا ہے کہ ایک تو نفس ایمان (اصل ایمان) ہوتا ہے۔ جو زائد اور ناقص نہیں ہوتا۔ اور ایک کامل ایمان جس کو محدثین ایمان شرعی کہتے ہیں وہ زائد اور ناقص ہوتا ہے

۷۔ حضرت مولانا ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ایمان زائد اور ناقص ہوتا ہے۔ لیکن متعلقات کے اعتبار یعنی مومن بہ کے اعتبار زائد وناقص ہوتا ہے۔ مثلاً پہلے اجمالی ایمان لائے تھے پھر کوئی نیا حکم (فرض واجب وغیرہ) نازل ہوا۔ اس پہ جدید ایمان لائے تو مومن بہ کی زیادتی سے ایمان زائد ہوتا ہے۔ نہ کہ نفس تصدیق میں زیادتی ہوتی ہے اور یہی مطلب ہے حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے اس قول کا جس میں انہوں نے کہا ہے "ایمانی کایمان جبرئیل ولا اقول مثل ایمان جبرئیل" کہ میرا ایمان مومن بہ کے اعتبار سے تو جبرئیل جیسا ہے اور مشاہدہ اور دیگر کیفیات کے اعتبار سے جبرئیل کی مثل نہیں

اعتراض اس جواب پہ یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ صورت عہد نبوی دور میں تو ممکن ہو سکتی ہے۔ لیکن تکمیل دین (اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ) کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔ حالانکہ قائلین زیادت ونقصان تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے زمانہ مبارک کے بعد بھی کمی زیادتی کے قائل ہیں۔

جواب: اگر اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے کہ دخول فی الاسلام کے لیے اجمالی ایمان پر تصدیق کی بنیاد رکھی جاتی ہے کہ جمیع ماجاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق ہے پھر تفصیلی طور پر فرائض و ارکان اسلام معلوم کرنے کے بعد ایمان تفصیلی زیادہ ہوتا ہے اجمالی سے۔

شبہ: تو اس جواب پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک اجمالی ایمان کا درجہ تفصیلی سے کم نہیں ہوتا۔ تو پھر تم تفصیلی ایمان کو یہاں کس طرح ازید کہتے ہو۔

جواب: تو اس شبہ کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ اصل ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں دونوں درجوں میں مساوات ہوتی ہے۔ لیکن یہ تفاوت فی الکمال سے مانع نہیں۔ جیسا کہ دو آدمی اصل شجاعت میں شریک ہوں۔ تو یہ بات اس سے مانع نہیں ہو سکتی کہ ایک ان میں سے اشجع من الآخر ہو۔

۸۔ زیادت سے مراد باعتبار ثمرات کے زیادتی ہوتی ہے یعنی طاعات اور معاصی کے اعتبار سے ثمرات میں زیادتی اور نقصان آتا ہے۔ مثلاً رقت قلب، صفاء قلب نور قلب وغیرہ میں تفاوت ہوتا ہے۔ اور کمی زیادتی ہوتی ہے۔ نفس تصدیق میں زیادت و نقصان نہیں ہوتا۔

۹۔ زیادت باعتبار زمان کے ہوتی ہے یعنی تصدیق میں دوام و استمرار فی کل ساعۃ ہو۔ اس اعتبار سے اس میں زیادتی ہوگی۔ کیونکہ تصدیق علم ہے۔ اور علم مقولہ اعراض سے ہے۔ اور اعراض کا بقا محال ہے۔ تو اس طرح زیادت تجدد امثال کے طور پر ہوگی۔

شبہ: اس جواب کے استدلال پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ انعدام شئ کے بعد حصول مثل کو زیادت فی الشئ کے قبیلہ سے نہیں کہتے۔

جواب: اس شبہ کا جواب تو امام الحرمینؒ نے تو اس طرح دیا ہے کہ اگر تم اس زیادت کو تسلیم نہ کرو گے تو انبیاء علیہم السلام اور غیر انبیاء کے ایمان میں مساوات لازم آئے گی اور مساوات باطل ہے لہٰذا اس زیادتی کی نفی اور اعدام بھی باطل ہے۔

ردّ جواب اس جواب کا ردّ اس طرح کیا گیا ہے کہ مساوات اگر ثابت ہوتی ہے تو اصل ایمان میں ثابت ہوتی ہے جو قادح نہیں، انبیاء علیہم السلام۔ اور غیر انبیاء کا فرق تصدیق میں استمرار کی وجہ سے ثابت ہے انبیاء علیہم السلام کی تصدیق مستمر رہتی ہے اللہ تعالیٰ ان کو غفلت سے محفوظ رکھتا ہے۔ بر خلاف غیر انبیاء کے کہ ان کی تصدیق میں استمرار نہیں رہتا۔ غفلت طاری ہو جاتی ہے۔

قائلین زیادۃ ونقصان کا ایک بڑا اہم استدلال حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال و جواب کے سلسلہ میں ولکن لیطمئن قلبی سے استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ نفس تصدیق تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اس سوال سے قبل بھی حاصل تھی۔ وہ تو مومن تھے بلکہ نبی مرسل تھے۔ اور کفر علی الانبیاء باجماع اہل السنۃ جائز نہیں تو لامحالہ انہوں نے زیادۃ فی التصدیق کا ہی سوال کیا تھا۔

جواب:۔ اس استدلال وشبہ کا جواب کئی طرح دیا گیا ہے۔

۱۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو قبل از سوال یقین حاصل تھا۔ لیکن وہ استدلالی تھا۔ یقین استدلالی میں اگرچہ زیادتی نہیں ہوتی۔ لیکن عروض وساوس سے محفوظ نہیں ہوتا۔ بر خلاف یقین حسی کے یعنی وہ یقین جو مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے کہ اس پر کوئی وسوسہ عارض نہیں ہوتا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام حسی یقین حاصل کرنا چاہتے تھے

لان الیقین لہ ثلاث درجات۔

ا۔ علم الیقین۔ جو استدلال سے حاصل ہوتا ہے۔

ب۔ عین الیقین۔ جو مشاہدہ فی الغیر سے حاصل ہوتا ہے۔

ج۔ حق الیقین۔ جو مشاہدہ فی النفس سے حاصل ہوتا ہے۔ کما ان یقین احراق النار بالاستدلال، علم الیقین۔ وان شاھد الاحراق فی الحطب وغیرہ فھو عین الیقین وان عرض الاحراق علی نفسہ فھو حق الیقین اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یقین تو تھا۔ لیکن عین الیقین کا درجہ حاصل کرنا چاہتے تھے

(۲) ھذا نفی للشک من ابراھیم علیہ السلام، لانہ لوکان

الشك يتطرق الى الانبياء لكنت احق به من ابراهيم. وقد علمتم انی لم اشك. لانی تابع لابراهيم عليه السلام فاذا كان التابع لم يشك فالمتبوع كيف يشك۔

ثم اوحينا اليك ان اتبع مِلّة ابراهيم حنيفاً الخ اولانی لم اشك لانی اعطيت النبوة بالاصالة۔ والانبياء اعطوا النبوة بالتبع فاذا لم يشك الاصل فكيف يشك التابع) فاعلموا ان ابراهيم عليه السّلام لم يشك۔ وهذا قياس استثنائی ينتج استثناء نقيض التالی نقيض المقدم۔

۳۔ الجواب الثالث ان المراد من الشك فی هذه الاية هو الاشتياق كما ان الاشتياق يحصل فی القلب مع التهاب۔ كذالك الشك هو تخيل يحصل فی القلب علی سبيل التهب

۴۔ هذا الذی ترون انه شك۔ ليس بشك بل هو طلب لمزيد البيان۔ فلو كان طلب طمانينة القلب شك فنحن احق بالشك۔ من ابراهيم عليه السلام

۵۔ ابراہیم علیہ السلام نے مشرکین پر حجت قائم کی تھی استدلال سے رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ۔ لیکن چاہتے تھے کہ عیاناً ان پر الزام قائم ہو جائے اور میرا دل مطمئن ہو جائے۔

۶۔ رائی ابراہیم علیہ السلام۔ جيفة بساحل البحر۔ تاكلها السباع والطيور۔ ودواب البحر۔ فتفكر واشتاق الی المشاهدة۔ فسأل كيف تجمع اجزاء الحيوان من بطون هذه الحيوانات والدواب فقال اولم تؤمن۔ قال بلیٰ ولكن المطلوب العلم الاستدلالی البديهی الذی يحصل بالمشاهدة۔ والمعاينة۔ فان الاستدلال قد يتطرق فيه الشك بخلاف المشاهدة۔

۷۔ یہ شک نہیں بلکہ یہ ابراہیم علیہ السلام سے دفاع ہے۔ یعنی جو بات تم ابراہیم علیہ السلام

کے بارہ میں کہتے ہو وہ بات ان کے متعلق نہ کہو بلکہ ہمارے متعلق کہو۔ مطلب یہ ہے کہ ایسی بات نہ کرو۔

۸۔ مقصد یہ نہیں کہ رویت احیاء الموتی ہو بلکہ غرض استماع کلام ہے بلا واسطہ۔

۹۔ ابراہیم علیہ السلام کا مقصد یہ تھا کہ حشر میں تو سب ہی مشاہدہ کریں گے۔ مجھے اس دنیا میں مزید شرافت و کرامت سے مخصوص بنا دے اور مشاہدہ کرا دے۔

۱۰۔ او الغرض اختبار منزلته عند ربه۔ ولهذا قال تعالى او لم تؤمن اے تصدق بعظيم منزلتك عندى واصطفائك وخلتك

قائلین زیادۃ ونقصان کا ایک اور استدلال

وہ کہتے ہیں کہ ایمان و اصل ایمان میں بھی زیادۃ و نقصان ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر کسی موصوف میں کوئی وصف زائد ہوگا تو اس کے آثار بھی اس میں زائد ہوں گے۔ اگر وصف ناقص ہوگا تو آثار بھی ناقص ہوں گے، وصف کی زیادتی تو اس وصف کے حصول مرۃ بعد اخریٰ کی وجہ سے ہوتی ہے جیسا کہ بار بار تعلیم کتاب دینا، یا بار بار خیاطۃ ثوب کرنا۔ بار بار کتابت کرنا وغیرہ اس سے تعلیم خیاطت اور کتابت کا ملکہ زیادہ ہوگا۔ ایسے شخص میں تفہیم کتاب کا وصف اور خیاطت ثوب اور کتابت کی مہارت زائد ہوگی بنسبت اس شخص کے جس نے یہ کام مرۃ واحدۃ ہی کیا ہو یعنی ایک آدھ مرتبہ ہی جس نے یہ کام کیا ہو۔ یا وصف کی زیادتی کسی موصوف میں اس لیے ہوگی کہ اس وصف کے ساتھ اس کے مناسبات و اسباب اور معدات زیادہ ہوں گے۔ یا وصف کی زیادتی اس وجہ سے ہوگی کہ موصوف میں حصول وصف کی استعداد زائد اور کامل ہوگی تو اس بنا پر وصف بھی زائد ہوگا۔

اسی طرح ایمان کا حال ہے کہ ہم بعض میں اس کے آثار بہت زیادہ، بے شمار مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور بعض میں متوسط درجہ کے۔ اور بعض میں کم درجہ کے تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان میں بھی زیادۃ و نقصان ہے۔

جواب: بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ آثار وغیرہ کی زیادتی وصف

کی قوت کی علامت ہے اور آثار کی کمی وصف کے ضعف کی علامت ہے۔ یہ زیادتی اور نقصان نہیں وصف تو ایک ہی ہے اور وہ بسیط ہے اس میں قلت و کثرت نقصان و زیادتی نہیں۔

اعتراض : معتزلہ اور خوارج وغیرہ پر عقلی طور پر دو اہم اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

ا۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر تمہارا مسلک مان لیا جائے تو ایمان ایک اعتباری شئی ہوگا نہ ایک حقیقت واقعیہ۔ کیونکہ شئی مرکب کے اجزاء اگر منضم (حسی طور پر باہم ملاقی) نہ ہوں اور ان میں تماس نہ ہو۔ تو وہ امر حقیقی نہیں ہوتا۔ محض ایک اعتباری امر ہوتا ہے اور یہاں چونکہ تصدیق کا محل قلب ہے اقرار کا لسان اور اعمال کا جوارح۔ تو محل کے تباین سے ان میں تباین ہوگا۔ اور امور متباینہ سے حقیقت واقعیہ نہیں بن سکتی۔ تو لازم آئیگا۔ کہ ہم ایک اعتباری شئی کے مکلف ہو جائیں۔ اور ایمان کا مدار اعتبار معتبر پر ہو۔ نہ واقعہ اور نفس الامر پر۔

جواب :۔ اس اعتراض کا جواب معتزلہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے۔ کہ اگر اہل السنۃ کے نزدیک مجموعہ سے ایمان کامل ہو جاتا ہے تو ہمارے نفس ایمان ہونے میں کیا حرج ہے۔

یہ جواب مردود ہے

اہل السنۃ نے کہا ہے کہ یہ جواب مردود ہے کیونکہ اس مجموعہ سے قوت و کمال ایمان حاصل ہوتا ہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ ایمان کامل ہے اور یہ تصدیق سے جو قوی ہو چکی ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اعمال اس کے اجزاء بن چکے ہیں۔ اعمال اس وقت اس تصدیق کی علامت ہیں جن کے ذریعہ ایمان و تصدیق کا کامل ہونا معلوم ہوتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس مجموعہ اعتباری کا نام ایمان کامل ہے۔

ب۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایمان حقیقت واحدہ نہ ہوگا۔ بلکہ متعدد اور بے شمار حقائق بن جائیں گے کیونکہ جب جمیع اعمال کو جزء قرار دیا گیا تو اس سے مراد قبل التحقق ہوگا یا بعد التحقق۔ یعنی جب تک مجموعہ اعمال کی فرضیت وغیرہ کا حکم نہ ہوا تھا اس وقت بھی یہ اعمال جزو ایمان تھے۔ تو یہ قبل التحقق جزئیت ہوگی اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ مجموعہ اعمال کی فرضیت سے قبل جو صحابہ وفات پا گئے یا شہید ہو گئے تھے تو انہوں نے مجموعہ اعمال پر عمل نہ کیا اور اجزاء ایمان (العیاذ باللہ) موجود نہ ہوئے۔ تو معتزلہ اور خوارج

کے مذاہب پر وہ مسلمان نہ ہوں گے۔ یہ بات صریح البطلان ہے۔ اور اگر جزء بعد از تحقق مراد ہو۔ تو پھر ہر شخص کے ایمان کی حقیقت جدید (یا جداگانہ) ہوگی۔ اور ہر شخص کے اعتبار سے ایمان کی حقیقت مختلف ہوگی۔ کیونکہ ایک پر زکوٰۃ فرض ہے دوسرے پر نہیں۔ ایک پر نماز فرض ہے دوسرے (حائض نفساء وغیرہ) پر حرام ہے۔ تو اس سے لازم آئے گا کہ ہم بعض ایمان کے مکلف ہوں گے۔ اور بعض کے مکلف نہ ہوں گے کیونکہ ایمان ایک حقیقت واحدہ نہیں ہے (فافہم وتدبر) واللہ اعلم۔

امام ولی اللہؒ کے نزدیک ایمان کی تحقیق

امام ولی اللہؒ کہتے ہیں کہ ایمان دو قسم پر ہے۔

(۱) وہ ایمان جس پر دنیاوی احکام دائر ہوتے ہیں۔ یعنی امن، عصمت دماء واموال اس کا مقابل کفر ہے۔ اس ایمان کا عمود اللہ تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور قیامت کے لیے انقیاد ہے اور زبان سے اقرار وتسلیم ہے۔ اگرچہ ایسا شخص سراسر گناہوں میں منہمک ہو۔ اس کو اسلام بھی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اسلام لغت میں انقیاد ہی کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ اس آیت سے ظاہر ہے۔ قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا۔ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ۔

۲۔ وہ ایمان جس پر احکام آخرت دائر ہوتے ہیں یعنی نجات، فوز بالدرجات۔ عبد کا مقرب ہونا حزب اللہ اور جند اللہ میں شامل ہونا۔ یہ درجہ مشتمل ہے ہر اعتقاد حق، عمل مرضی اور ملکہ فاضلہ پر اس کا مقابل نفاق، اور مرض قلب ہے۔ اس کا عمود کف عن الاشراک، باللہ عبادۃً، واستعانۃً اور نشاط وحسن رغبت، سعت نفس۔ اخبات اور سکینت کے ساتھ اقدام علی العبادات کرنا۔ اور ایسے کام کرنے جو حسن خلق اور نصیحت کی طرف پہنچاتے ہیں اور ایسے معاملات پر اقدام کرنا جو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور مومنین کے لگاؤ اور محبت سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہ ایمان ایک اسم عام ہے جو تمام انواع خیر پر مشتمل ہے اور یہ

ایمان زائد اور ناقص ہوتا ہے اور اس کے شعب کثیرہ ہیں۔ اس کی مثال درخت جیسی ہے۔ تنا، ٹہنیاں۔ پتے۔ پھل اور پھول سب پر درخت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

جس طرح ایمان کی قسم اول کے مقابلہ میں کفر ہے اسی طرح اس دوسری قسم کے مقابلہ میں اگر مفوت تصدیق ہو کر نفاق ہے۔ اور اگر مصدق ہو لیکن مفوت اعمال جوارح ہو۔ تو فاسق ہے۔ اور اگر دل کے وظیفہ کا مفوت ہو تو منافق عملی ہے۔ یہ منافق عملی ایسا شخص ہوتا ہے جس پر حجاب طبع، حجاب رسم، اور حجاب سوء معرفت کا غلبہ ہوتا ہے خاندان۔ اولاد اور مال کے ساتھ محبت ہوتی ہے۔ اور اجتراء علی المعاصی ہوتا ہے جب ایمان کے سلسلہ میں سب چیزیں ایک جیسی نہیں ہوتی۔ تو اسی بناء پر ان کے دو مرتبے کیے جاتے ہیں۔ ایک ارکان اور باقی دیگر شعبے۔

امام ولی اللہ فرماتے ہیں کہ کبھی ایمان کے دو معانی دیگر بیان کیے جاتے ہیں۔ ایک تصدیق جنان بما لا بد من تصدیقہ۔ اور دوسرا معنی السکینۃ والہیئۃ الوجدانیۃ التی تحصل للمقربین ومن ھذا الباب الطھور شطر الایمان وقول معاذ رض۔ نؤمن ساعۃ۔

النسبۃ بین الایمان والاسلام

وقال بعض العلماء۔ الایمان کالروح والاسلام کالبدن والجسم۔ او الایمان الحقیقۃ والاسلام صورتہا۔ او الایمان الاصل والاسلام الفرع۔

وروی الامام احمدؒ بسندہ عن انس رض مرفوعا۔ الاسلام علانیۃ والایمان فی القلب (ابن کثیر ج ۴ ص ۲۱۰)

فرقہ معتزلہ کے نزدیک ایمان اور اسلام میں ترادف ہے یعنی یہ باہم متصادق ہیں جو مسلم ہوگا۔ وہ مومن ہوگا اور جو مومن ہوگا وہ مسلم ہوگا۔

ترادف کا معنی مساوات فی المصداق سے لیا گیا ہے۔ ورنہ ترادف نہیں ہوگا۔ کیونکہ ترادف تب ہوتا ہے جب کہ لغوی معنی کے اعتبار سے اتحاد ہو۔ اور یہاں لغوی

معنی جدا جدا ہیں۔ اسلام کا معنی انقیاد ہے اور ایمان کا معنی تصدیق اہل السنۃ کے نزدیک ان میں مساوات نہیں بلکہ عام خاص من وجہ یا عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی۔ اور یہ اختلاف مفہوم کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ پہلے اسلام اور ایمان کا مفہوم متعین کرلیا جائے تو نسبت ظاہر ہوجائے گی۔ اگر ایمان کا معنی انقیاد باطنی اور تصدیق ہو اور اسلام کا معنی انقیاد ظاہر ہو تو نسبت عام خاص من وجہ کی ہوگی۔ کیونکہ مؤمن مطیع میں دونوں جمع ہیں۔ اور مؤمن عاصی میں ایمان ہے اسلام نہیں۔ اور منافق میں اسلام ہے ایمان نہیں۔

اور اگر ایمان کا معنی انقیاد باطنی ہو، اور اسلام کا معنی انقیاد باطنی اور ظاہری دونوں ہوں۔ (کما فی حدیث جبرائیل علیہ السلام) تو ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی۔ جو مسلم ہے وہ مؤمن بھی ہے۔ اور جو مؤمن ہو اس کا مسلم ہونا ضروری نہیں۔ اگر دونوں میں انقیاد ظاہری اور باطنی ہو تو پھر نسبت مساوات ہوگی۔

لیکن اہل السنۃ کے نزدیک ایمان صرف انقیاد باطنی اور تصدیق کو کہتے ہیں۔

اگر اہل السنۃ کا کلام کسی مقام میں مساوات پر دال ہو۔ تو وہاں ایمان کامل اور اسلام کامل مراد لیا گیا ہوگا۔ جس میں تصدیق کے ساتھ ظاہری اعمال کا بھی اعتبار کیا گیا ہوگا۔ جس طرح ایمان کامل میں انقیاد ظاہری ضروری ہے۔ اس طرح اسلام کامل میں بھی انقیاد باطنی ضروری ہے تو اس طرح مساوات اگر ثابت ہو تو فلا استبعاد فیہ۔

ایمان اور اسلام کے معنی میں اتحاد ثابت کرنے کیلئے

معتزلہ وغیرہ اس آیت سے اتحاد ثابت کرتے ہیں فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ۔ کہ حکم تو اخراج مؤمنین کا تھا اگر مسلم عم یا اخص ہو تو پھر فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ صحیح نہ ہوگا۔ لانہ لم یکن حکم اخراج المسلمین۔

الجواب:۔ اہل السنۃ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے۔ کہ اس سے تو اتنا ثابت ہوتا ہے کہ امور مختلفہ کا صدق آل لوط پر ہوا ہے۔ اس سے اتحاد کیسے لازم آیا مثلاً زید پر جس

طرح ناطق . کاتب ، ضاحک وغیرہ صادق آتے ہیں ۔ نفس ایمان اور اسلام میں مساوات نہیں قالت الاعراب الآیۃ سے اس کا واضح ثبوت ملتا ہے ۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کا تحقق بدون ایمان کے بھی ہو سکتا ہے ۔ البتہ کامل اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہو سکتا ۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس مقام میں اسلمنا کو بمعنی صالحنا کے لیا جائے کیونکہ مسلم کہتے ہیں صلح کرنے والے کو ۔

بحث الاستثناء فی الایمان

جب ایک مومن متصف بالایمان ہو ۔ تو پھر اپنے ایمان کے بارہ میں خبر دیتے ہوئے "انا مومن ان شاء اللہ" کہہ سکتا ہے یا نہیں ؟

اس بارے میں آئمہ کرام کا اختلاف ہے ، احناف کرام کے نزدیک ان شاء اللہ کا انضمام درست نہیں بلکہ انا مومن حقا کہنا چاہیئے ۔ اور شوافع اور دیگر حضرات اس کو جائز بلکہ مستحب قرار دیتے ہیں ۔ اور حقا کے انضمام کو مکروہ خیال کرتے ہیں ۔

احناف کے دلائل

(۱) احناف کی ایک دلیل یہ ہے ۔ کہ یہ کلمہ شک ہے اور یہ استثناء مبطل للعقود (بیع شرا ۔ نکاح ۔ یمین وغیرہ) ہے ۔ تو ایمان بھی ایک عقد ہے ۔ فمن اتصل بکلامہ ان شاء اللہ بطل کلامہ ۔

(۲) دوسری دلیل حضرت عطاءؒ سے منقول ہے وہ کہتے ہیں کہ ادرکت الصحابۃؓ وھم یقولون نحن المسلمون ونحن المؤمنون ۔ ایک شخص نے انا مومن ان شاء اللہ کہا تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اتؤمن باللہ ورسولہ قال نعم ۔ قال قل انا مؤمن حقا ۔ ثم قرأ : وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْٓا اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا ۔ (انفال ۴) ، وعن ابراھیم التیمیؒ قال قل انا مؤمن حقا فان صدقت اثبت علیہ ، وان کذبت فکفرک اشد علیک من ذلک ۔ وعن ابن عباسؓ من لم یکن منافقا فھو مؤمن حقاً ۔ (مظہری ص ۱/۴)

۳ - تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صوم وصلوٰۃ وغیرہ فرض قرار دیئے ہیں ۔ اور جو شخص ان پر ایمان رکھتا ہے ۔ اگر اس کو اپنے ایمان میں ہی شک ہو گا تو لم یاتِ منہ شئی من تلک الفرائض

لطیفہ : سال رجل عن الامام احمدٌ ما اسمک قال احمد قال اتقول انا احمد انشاء اللہ تعالیٰ قال لہ فقال لا تمتحنی فیما سماک ابوک ۔ وقد سماک اللہ تعالیٰ فی القرآن مؤمناً ۔ واللہ اعلم

(۴) نیز احناف کرام کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ وقت اخبار جیسے کوئی جوان آدمی یہ کہے کہ انا شاب انشاء اللہ تعالیٰ تو یہ کلام مہمل ہو گا ۔

مجوزین استثناء کے دلائل

(۱) شوافع اور دیگر مجوزین استثناء کہتے ہیں کہ انشاء اللہ کا انضمام مستحب ہے شک کی وجہ سے نہیں بلکہ جیسا کہ باقی مستقبل میں پیش آنے والے امور میں انشاء اللہ کہتے ہیں ۔ تو یہاں بھی جائز ہے ۔ کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ اب مؤمن ہوں اور آئندہ بھی اللہ تعالیٰ نے چاہا تو مؤمن رہوں گا ۔ یہ بات شک کے طور پر نہیں ۔ اس لیے کہ جب اس نے انا مؤمن کہا تو اس نے اپنے نفس کی مدح کی اعظم المدائح کے ساتھ تو اس سے عجب اور تزکیہ نفس پیدا ہونے کا خطرہ ہے ۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ۔ فَلَا تُزَكُّوٓا اَنْفُسَكُمْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰى " اور جب اس نے اس کے ساتھ انشاء اللہ کہا تو عجب وغیرہ سب زائل ہو گیا ۔ اور انکسار حاصل ہو جائے گا ۔

(۲) انشاء اللہ کا انضمام تادب مع اللہ کے طور پہ ہوتا ہے کہ تمام امور اللہ تعالیٰ کی مشیت کی طرف لوٹائے جائیں ۔ جیسا کہ وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَايْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ ۔

یا جیسا کہ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ

باوجود اس کے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت کو بھی جانتا ہے اور ان کے دخول فی الحرم کو بھی جانتا ہے لیکن ادب کے لیے

ہر ایسے امر میں جس کی خبر معلوم یا مشکوک ہو۔ ان شاء اللہ کہنا مستحب ہے۔

یا جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبرستان میں جاتے وقت السلام علیکم دار قوم مؤمنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون فرماتے تھے۔ حالانکہ لحوق غیر مشکوک تھا لیکن ادب کا مقتضیٰ یہ تھا۔

(۳) یہ انشاء اللہ کا انضمام خوف سوء خاتمہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ انما الاعمال بالخواتیم نصف النہار کے وقت اگر کوئی کہے کہ انا صائم حقاً اور پھر اس کو پورا نہ کر سکے تو وہ اس خبر میں کاذب ہو جائے گا۔ نہار میقات صوم ہے۔ تو پوری عمر میقات ایمان ہے۔

قبل از خاتمہ بر ایمان۔ ایمان کی صحت کا وصف یا ادعا کرنا صرف استصحاب حال کی بناء پر ہی ہوگا۔ اور وہ مشکوک ہے۔ عاقبت کا معاملہ خطر عظیم میں ہے۔ اکثر حضرات خوف کھاتے رہتے ہیں۔ حضرت سفیان ثوریؒ کا قول ہے۔ انی اخشی سلب الایمان عاقبت اور مآل کے اعتبار سے یہ استثناء ہے۔ بڑے بڑے عبادت گذاروں کا خاتمہ برا ہوا ہے۔ ابلیس۔ بلعم بن باعورا۔ برصیصا راہب۔ امیۃ بن ابی الصلت وغیرہ کا حال آپنے سنا ہے۔

جواب: احناف کے دلائل کا جواب شوافع حضرات اور دیگر مجوزین استثناء اس طرح دیتے ہیں۔ کہ انا شاب میں جوانی افعال مکتسبہ میں سے نہیں بخلاف ایمان کے کہ وہ کسبی و اختیاری ہے۔ اس میں تأدب ترک دعویٰ سے ہے۔ اور وہاں تأدب متصور نہیں ہوسکتا۔

نیز شباب عادۃً مستمر بھی نہیں ہوتا کہ شک فی العاقبت کے طور پر انضمام استثناء مستحسن ہو۔ اور نہ شباب ان اعمال صالحہ میں سے ہے جن پر فخر و عجب پیدا ہوتا ہے جو اعمال صالحہ میں ہوتا ہے تاکہ اس کے ازالہ کے لیے انضمام استثناء مستحسن ہو بلکہ انا زاہد انا متقی ان شاء اللہ کے بغیر مستحسن نہیں اسی طرح ایمان کے بارہ میں خبر دینے کی بات بھی ہے الغرض احناف کہتے ہیں کہ ایمان حالی پر ان شاء اللہ کو داخل کیا گیا ہے اور یہ موہم شک

ہے لہٰذا اس کا ترک اولیٰ و افضل ہے اور دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ان شاء اللہ کا انضمام مستحسن ہے۔

بعض حضرات نے منع کرنے میں شدت اختیار کی ہے۔ جو تعصب پر مبنی ہے اور درست نہیں کیونکہ امت کے ان دو لذیذ طبقات احناف و شوافع میں کوئی ایسا حقیقی اور بنیادی اختلاف نہیں جو تکفیر و تبدیع پر منتج ہو ان کا آپس میں اختلاف فروعات اور مسائل میں ہے۔ اور یہ سب اہل السنۃ اور اہل حق ہیں۔ ائمہ اربعہ اور ان کے اتباع بلکہ ظاہر یہ بھی کلہم علی الہدی۔ مسئلہ استثناء میں صحابہ کرامؓ کا بھی اختلاف ہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ استثناء کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ اور امام اوزاعی کے نزدیک بھی اس میں تخییر ہے۔

والحق ان الاختلاف فی ھذہ المسئلۃ یسیر۔ والنزاع فی اللفظ دون المعنی ولکن الاحوط ھو قول ابی حنیفۃ ؒ لان الاستثناء موھم للشک المنافی الاعتقاد الجازم۔ وقول انا مؤمن حق باعتبار حصول الاعتقاد الجازم فی الحال۔ لا بمعنی الجازم بحسن الخاتمۃ۔ وایضاً المشھور ان اباحنیفۃ ؒ قال لقتادۃؒ لما تستثنی فی ایمانک قال اتباعاً لابراھیم علیہ السلام فی قولہ والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین، فقال لہ فھلا اقتدیت بہ فی قولہ علیہ السلام اولم تؤمن قال بلی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بحث حادث و قدیم بعض لوگ ایمان کے مخلوق و غیر مخلوق (حادث و قدیم) کی بحث بھی کرتے ہیں۔ لیکن یہ بحث نہایت فضول ہے۔

اس لیے کہ جب انسان مخلوق و حادث ہے تو اس کے صفات و اوصاف بھی مخلوق ہوں گے یہ کیسے قدیم ہو سکتے ہیں۔

حکم ایمان

ایمان کا حکم دو قسم کا ہے۔

ا۔ دنیوی حکم۔ وھو صیانۃ النفس والعرض والمال والسھم فی الغنیمۃ والفیٔ وجمیع حقوق المسلمین۔ وصلوۃ الجنازۃ والدفن فی مقابر المسلمین وقبول الشھادۃ والتوریث والنکاح وحقوق المدینۃ وغیرھا

(ب) وحکم اخروی۔ وھو الفوز والنجاح۔ فی الآخرۃ۔ والدخول فی الجنۃ وحصول الرضی والسعادۃ والترقیہ فی الدرجات والخروج من النار ومنع التخلید فی النار وغیرہ۔

واللہ اعلم بالصواب (والحمد للہ)